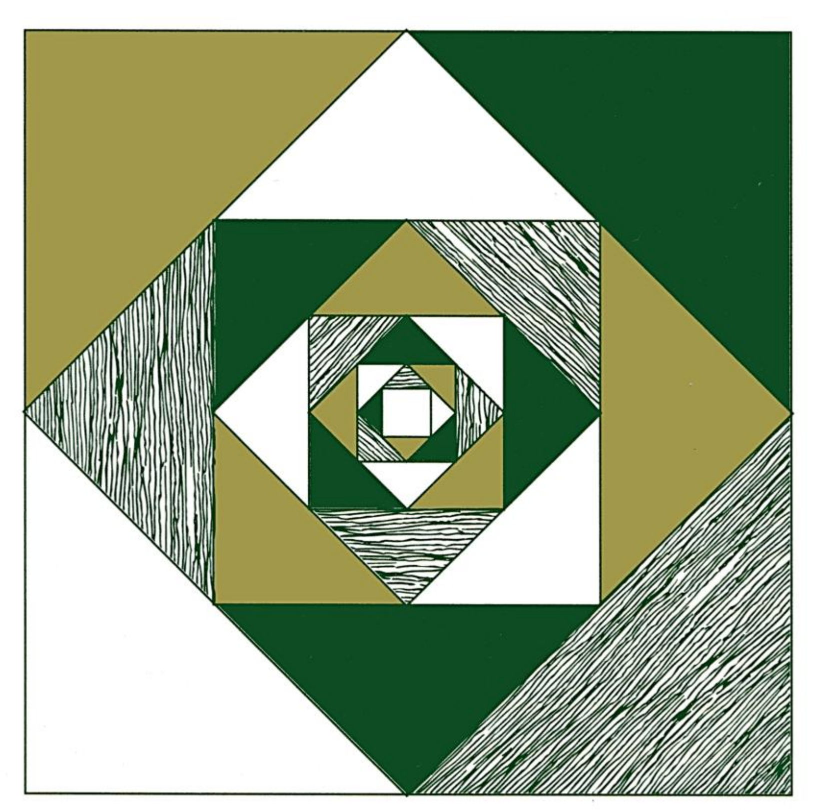
فلسفة

ف. فولغين

فلسفة الأنوار








مرفوعات 2012
520 كتاب قادم

فلسفة الأنوار

هذه ترجمة كتاب :

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE SOCIALE EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE

PAR

V. VOLGUINE

ÉDITIONS DU PROGRÈS

MOSCOU 1973

ف. فولغين

فلسفة الأنوار

ترجمة:

هنرييت عبّودي

مراجعة:

جورج طرابيشي



رابطة العقلانيين العرب

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٦

في ذكرى ابني:

يوري، الذي سقط

في تشرين الأول ١٩٤١

على جبهة نارو ـ فومنسك



مقدمة

إن تاريخ الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر هو، قبل أي شيء آخر، تاريخ التطور الجامح للإيديولوجيا البورجوازية ورواجها المنقطع النظير، تاريخ الإعداد الإيديولوجي للثورة الفرنسية.

كانت العناصر الأساسية للتصور البورجوازي للعالم قد بزغت في أوروبا الغربية قبل هذه الحقبة. فالمذهب الإنساني للقرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر كان قد حمل السمات المنظورة لعقلية وتطلّعات الطبقة الجديدة التي هي قيد التكوّن: البورجوازية. ففي إطار المذهب الإنساني، عارض التصور الجديد العلماني للعالم، الذي تقدم به المجتمع البورجوازي الوليد، عارض سلطة الكنيسة، القوية في ظل الإقطاع، بمبدأ حرية تفتح الشخصية الإنسانية، كما عارض أخلاق القرون الوسطى التقشفية والزهدية بالتأكيد على حق التنعم بملذات الدنيا وإشباع مختلف الحاجات والأهواء.

لقد أشاد المذهب الإنساني بالإنسان الحر الذي يبني مصيره بيديه. ولم يوفّر هذا المذهب جهداً ليحرر الضمير الإنساني من التصورات الدينية عن الآخرة وليجعل من الحياة الدنيا محور الاهتمامات البشرية. وقد أعطت الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، بما شهدته من صراع بين المصالح الاجتماعية والبرامج السياسية، دفعاً قوياً لتطور الإيديولوجيا البورجوازية لاحقاً. كما ساهم المفكّرون الإنكليز في القرن السابع عشر وفي مطلع القرن التالي، على نحو لا يستهان به، في تكوين الأفكار السياسية البورجوازية. لكن التصور البورجوازي للعالم لن يجد تعبيره الواضح والمكتمل إلا في القرن الثامن عشر، وفي فرنسا ما قبل الثورة تحديداً. ففي القرن الثامن عشر بلغ تطور الفكر البورجوازي ذروته.

أما تطور الوعي الطبقي فقد تم على نحو متفاوت. وقد بلغ ذروة حدته عندما أضحى التطور اللاحق للقوى الإنتاجية ولعلاقات الإنتاج المناظرة لها مستحيلاً في إطار البنية الاجتماعية القديمة، أي في المراحل الثورية أو ما قبل الثورية. وقد مرت البورجوازية، في القرن الثامن عشر على وجه التحديد، بهذه المرحلة من التطور

المكثف لوعيها الطبقي في سائر الميادين. لهذا السبب تبرز سيرورة تكوُّن الإيديولوجيا البورجوازية في هذا القرن بوضوح فائق ونادر.

فالبورجوازية التي كانت تستعد للمعارك الفاصلة ضد النظام الإقطاعي، وتهيئ الإيديولوجيا اللازمة للصراع المرتقب، عمدت إلى التركيب بنوع ما بين مكاسب القرون المنصرمة، وأدارت ظهرها نهائياً لتصور المجتمع الإقطاعي القديم للعالم. وقد انعكس التغيير الطارئ على العلاقات الاجتماعية، وزيادة الوزن النوعي للبورجوازية، على سائر مجالات الحياة والفكر. فقد طرحت الطبقة الجديدة، السائرة نحو فرض هيمنتها وانتزاع مقاليد السلطة، طرحت نمط حياة جديداً، وأخلاقاً جديدة، قائمة على التفاؤل، وتصوراً جديداً للعالم.

لقد نمت أفكار جديدة حول الكون، والإنسان، والمجتمع، والدولة، وأرست جذورها أعمق فأعمق. كما ظهرت أذواق وحاجات جديدة، بورجوازية، في حقل الإبداع الفني. وقد اتسم منتصف هذا القرن ـ من الأربعينات إلى الستينات ـ بنشاط فكري هائل من أجل وضع نظريات فلسفية، واقتصادية، واجتماعية تهدف إلى إخضاع الحاضر لنقد مطلق، وإلى رسم دروب التطور في المستقبل. وإلى هذه السنوات تعود الأعمال الأساسية لكبار المفكرين الماديين الفرنسيين، وبداية نشر **الموسوعة**، والمؤلفات الاقتصادية للفيزيوقراطيين، وتأملات روسو ورواياته. أما السبعينات والثمانينات فقد شهدت تبلور النتائج العملية، الثورية بالطبع، لهذا العمل الضخم: فقد صيغت خلالها المطالب السياسية العينية وشعارات الانقلاب الكبير المرتقب.

إن سيرورة تطور الفكر السياسي البورجوازي في القرن الثامن عشر تعكس، في تعقيدها وتناقضها، أوجه التباين في العقلية السائدة في صفوف البورجوازية. فحتى منتصف القرن كانت تيارات المعارضة المعتدلة، الميالة إلى المساومة مع العالم القديم، لا تزال قوية للغاية. وما دعوة الفيزيوقراطيين إلى "الاستبداد المشروع"، وموقف ڤولتير المتأرجح بين الدستور الإنكليزي والملكية "النيّرة"، ومذهب مونتسكيو المشحون بـ "روح المساومة" إلا قرائن دامغة على قوة هذه التيارات المعتدلة التي ظلت تتمتع، حتى قيام الثورة، بقدر من النفوذ والتأثير. والواقع أن ثمة فئات سياسية، مدعومة من قبل الشرائح البورجوازية العليا، دافعت في ظل الثورة أيضاً عن مبدأ المساومة، سواء في الجمعية التأسيسية أو في الجمعية التشريعية. وكانت الفئات المعارضة المعتدلة هذه تشكل، إن جاز التعبير، الجناح اليميني لجبهة مناهضة الإقطاع. أما الجناح اليساري فكان عماده ممثلو مصالح وعقلية الشرائح البورجوازية الصغيرة في المدن والأرياف. فالطبقتان الفلاحية والبورجوازية الصغيرة كانتا، بحكم موقعهما، تكابدان مكابدة أشد

من عيوب النظام الاجتماعي والسياسي السائد، لهذا كانت ردود فعلهما ضده أقوى وأعنف. وقد رفدت هذه الشرائح الاجتماعية الأدب الفرنسي للقرن الثامن عشر بتيارها الفذ. فقد دفعت البورجوازية الصغيرة إلى المقدمة، خلال هذا القرن، بآخر منظريها الكبار، كما برز خلال الثورة آخر قادتها السياسيين الكبار[1]. وطرداً مع اقتراب ساعة الثورة، كان تأثير التيار الجذري في الفكر السياسي، المرتبط باسمي روسو ومابلي، ينمو باطراد، في حين كان الإيمان بإمكانية عقد مساومة مع الملكية والإقطاع يضعف ويتراجع. ويشكل فشل محاولة تورغو[2] الإصلاحية مرحلة هامة على هذا الطريق. ولا ريب في أن "الردة الإقطاعية" ساهمت بقسط موفور في إيقاظ المشاعر الثورية.

إن التيارات المتباينة لتطور الإيديولوجيا البورجوازية لم يحددها فقط وجود فئات متمايزة، من حيث موقعها واستعدادها الفكري داخل صفوف الطبقة البورجوازية، بل أيضاً عامل آخر له أهميته التاريخية الكبرى. ففي صراعها ضد الإقطاع لم تكن البورجوازية وحدها في الساح. إذ لم يكن الطابع المتخلف لعلاقات الإنتاج، الذي يعيق نمو القوى الإنتاجية، والتناقض القائم بين البنية الاجتماعية وأشكال المجتمع السياسية، ينعكسان سلباً على مصالح البورجوازية فحسب، بل أيضاً على الأوضاع المادية لشرائح المجتمع الدنيا، التي غالباً ما كانت تكابد من بؤس مدقع. والواقع أنه إنْ كان في مقدور شطر من البورجوازية أن يتكيف، إلى حد ما، مع شروط الإقطاع والحكم المستبد والمطلق ـ وهذا ما حصل فعلاً لفترة من الزمن ـ فإن إمكانيات التكيف لم تكن متوافرة بالمقابل لا للفلاحين الفقراء ولا للبروليتاريين وأشباه البروليتاريين. وكانت الذهنية الثورية السائدة في صفوف هذه الشرائح من الشعب الفرنسي تزداد حدة من عام إلى عام. ومع أن هذه الذهنية الثورية العفوية لم تحظ، إلاّ فيما ندر، بتعبيرها الأدبي، فقد شكّلت مع ذلك خلفية يتعذر على من يتجاهلها أن يدرك، تمام الإدراك، سيرورة تطور الأفكار السياسية لبورجوازية ذلك العصر.

كان العمال الفرنسيون في القرن الثامن عشر لا يزالون بعيدين جداً عن وعي مصالحهم الطبقية. لكن من المؤكد أن عاصفة الثورة الوشيكة كانت ستؤثر على حالتهم واستعدادهم. فنحن نعلم أن الحركات الثورية البورجوازية الكبرى قد ترافقت على

---

(١) «في عام ١٧٨٩ كان البورجوازيون لا يزالون قادرين على أن يكونوا ثوريين كباراً، أما في عام ١٨٤٨، فقد أصبحوا موضع سخرية وشفقة» ـ لينين، **الأعمال الكاملة**، ج٣٢، ص ٣٨٢.

(٢) آن روبير جاك تورغو (١٧٢٧ ـ ١٧٨١): رجل دولة فرنسي أجرى إصلاحات ليبرالية كبيرة في الميدان الاقتصادي، مستلهماً مبادئ الفيزيوقراطيين. لكنه اصطدم في نهاية المطاف بامتيازات الإقطاعيين وأعفي من منصبه. (م)

الدوام، وفي كل مكان، بحركة متفاوتة الاستقلال في أوساط ما قبل البروليتاريا. هذا ما حصل في القرن السادس عشر في ألمانيا خلال حركة الإصلاح الديني، وفي القرن السابع عشر في إنكلترا خلال الثورة البورجوازية، وأيضاً في القرن الثامن عشر في فرنسا. والواقع أن يوطوبيات شتى كانت، كما نعلم، قد بزغت في هذا المجال منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي القرن الثامن عشر، حثّت التطلعات الاجتماعية للبروليتاريا، التي كانت لا تزال مبهمة وغير محددة، على صدور سلسلة من المؤلفات روّجت لمثُل الشيوعية الطوباوية (مابلي، مورلّي). بيد أن النظريات الاشتراكية لهذا العصر لم تكن فاعلة، ولم تستقطب الجماهير، وإنْ شكّلت تياراً مستقلاً للتطور الإيديولوجي وشغلت مكانة هامة في تاريخ الفكر الاجتماعي. لقد بقيت الاشتراكية، خلال سنوات ما قبل الثورة، مجرد حلم مستحيل التحقيق تهدهده حفنة من المثقفين، وكان لا بد من انتظار نهاية المرحلة الثورية لنرى جماهير العامة في باريس تحتل الساحة السياسية، رافعة شعارات اشتراكية، وذلك إبان ما اتفق على تسميته بـ "مؤامرة" بابوف.

لم تكن البروليتاريا إذن في القرن الثامن عشر تشكّل بعدُ خطراً على البورجوازية. فالحد الفاصل بين مصالح البورجوازية ومصالح الجماهير الشعبية كان أقل بروزاً ووضوحاً من حاجة الطرفين المشتركة إلى الإطاحة بالنظام الإقطاعي والاستبدادي. ولم تكن صورة الإقطاعية كعدو أساسي ومشترك تمثل السمة المميزة للتصورات الاجتماعية والسياسية للبورجوازية فحسب، بل كانت تعكس أيضاً ذهنية الجماهير الشعبية التي لا سبيل لدحر الإقطاع بدونها. لهذا السبب، وعلى الرغم من وجود تناقضات بين مصالح البورجوازية ومصالح الجماهير الشعبية، فقد توافرت الشروط المسبقة لدخول البورجوازية حلبة النضال لا بوصفها مدافعة عن مصالحها الخاصة فحسب، بل بوصفها مدافعة عن مصالح الشعب برمته أيضاً[1]. وهنا على وجه التحديد تكمن الأهمية التاريخية الهائلة لهذا النضال. فقد حققت البورجوازية، عندما أعدت العدة لسقوط الإقطاع، إنجازاً تقدمياً عظيماً، فمهّدت بذلك الطريق أمام التطور اللاحق للمجتمع الفرنسي وأمام انطلاق البشرية السائرة إلى الأمام.

وكان لا بد أن ينعكس الوضع الخاص للبورجوازية الفرنسية في الإيديولوجيا التي صاغتها هذه البورجوازية. فقد استطاع الفكر البورجوازي في القرن الثامن عشر أن

---

(١) «إن الطبقة الثورية.. لا تطرح نفسها كطبقة، بل كممثّلة للمجتمع برمته» ـ ك. ماركس وف. إنجلز: **الإيديولوجيا الألمانية**.

يرتقي إلى أعلى الذرى، ولا سيما أنه لم يكن مقيداً بأي شعور بالخوف إزاء البروليتاريا. فكان أن اتسم بالجرأة، وبالحزم، في انفكاكه عن التقاليد القديمة، وبتماسك منطقه، وبجذريته في صياغة أطروحاته الجديدة. وقد استحال على بورجوازية المرحلة اللاحقة للثورة، التي أصبحت واحدة من الطبقات المسيطرة والمتخوفة من الحركة الثورية التي تستهدف سلطتها، استحال عليها ارتقاء هذه الذرى.

ومن نافل القول إن النزعة الجذرية للبورجوازية كانت محدودة برغم كل شيء. ويتضح ضيق هذه الحدود لكل منكبّ على دراسة متمعنة للإيديولوجيا البورجوازية وللمشكلات العملية لإعادة البناء الاجتماعي. فلئن اتسم الفكر البورجوازي في القرن الثامن عشر بجرأة خارقة في مضمار القضايا النظرية، وفي نقده لأسس النظام القديم، فقد تعذر عليه بالمقابل، من جراء طبيعته الطبقية، أن يتخطى إطار العلاقات البورجوازية في تصوّره لنظام الغد الاجتماعي.

من هنا مصدر هذا التناقض المميِّز للإيديولوجيا البورجوازية: فهي في النضال الذي تخوضه ضد النظام الإقطاعي باسم المصلحة العامة للأمة، تتقدم بأطروحات نظرية تبدو وكأنها تهدف إلى تقويض دعائم كل نظام يقوم على الاستغلال، وكذلك دعائم كل بنية طبقية للمجتمع. غير أن هذه الإيديولوجيا، الوفية لمصالح الطبقة البورجوازية، لا تقترح على الصعيد العملي سوى مجتمع طبقي، تحيطه بهالة من المثالية، مجتمع يُبقي طبعاً على الاستغلال قائماً، وإن بأشكال غير إقطاعية. ولا عجب بالتالي إن يكن "ملكوت العقل" و"العدالة الأبدية" الذي نادت به البورجوازية اتضح، في نهاية المطاف، على أنه ملكوت للبورجوازية في ثوب من المثالية، كما تحوَّل "الحق الطبيعي" إلى حق الملكية البورجوازية[١].

ولا يمكن أن تنعتق من مثل هذه التناقضات إلا إيديولوجيا البروليتاريا، التي تقتضي مصالحها القضاء التام على الطبقات وإلغاء استغلال الإنسان للإنسان، وتتطابق، تمام التطابق، مع مصالح الإنسانية قاطبة.

---

(١) ف. إنجلز: **ضد دوهرينغ**، ص ٥١.



الفصل الأول

مؤسسو الإيديولوجيا البورجوازية

- ١ -

الشروط المسبقة والتقاليد

كان النظام الاجتماعي في فرنسا في القرن الثامن عشر يجمع بين عناصر من النظام الإقطاعي البالي، وإن المتشبث بشراسة برغم ذلك بهيمنته وسيطرته، وبين عناصر من البنية البورجوازية التي كانت قد نجحت مذّاك في تأثيل جذورها وتوطيد دعائمها.

فإلى جانب الطوائف الحرفية، وعلى الرغم منها إنْ جاز التعبير، نمت وتوسعت الصناعة الكبرى للمعامل الجماعية الملكية المخصوصة بالامتيازات، كما ظهرت وتطورت فروع إنتاج جديدة متحررة من قيود الروابط المهنية وعوائقها. وقد انصبّت الرساميل على الصناعة والتجارة، وتركزت اليد العاملة أكثر فأكثر في الورشات المعملية الكبرى. وقد انتشرت التجارة، الداخلية والخارجية، وتوسعت رقعة نشاطها على الرغم من الحدود الجمركية العديدة، ونمت المدن الكبيرة، واغتنت، وأعادت بناء نفسها. وقد أضحى بذخ الطبقات الميسورة صارخاً صفيقاً، ولم تكن حياة الترف والبذخ وقفاً على الأرستقراطية بل شملت أيضاً الشرائح العليا للبورجوازية: جباة الضرائب، مورّدي الدولة، كبار تجار الجملة، أصحاب المعامل اليدوية الكبرى. وفي المدن، كان عدد العمال المعدمين الذين يبحثون عبثاً عن عمل يؤمِّن لهم لقمة العيش لا يكف عن التزايد باطراد. كما راحت قبضة التجار المحتكرين والمستأثرين بالخيرات تشدّ أكثر فأكثر على خناق الحرفيين. أما الروح الرأسمالية، التي كانت الروابط المهنية قد تشبّعت بها منذ زمن بعيد، فما ونت تحرز الانتصار تلو الآخر.

كان لا بد أن ينعكس أثر العلاقات الرأسمالية المزدهرة على الزراعة أيضاً. ومنذ

القرن السابع عشر كان المراقبون قد أشاروا إلى ظهور تمايز وتفاوت في صفوف الطبقة الفلاحية في الريف الفرنسي. فقد انفصلت عن جماهير الفلاحين شريحة البورجوازية الريفية من جهة، في حين تنامت بسرعة فائقة من جهة أخرى طوابير الفلاحين الفقراء الذين صاروا في مصاف البروليتاريين أو أشباه البروليتاريين.

في ظل النظام الإقطاعي كان استغلال الفلاحين هو المصدر الأساسي الذي يغذّي طبقة ملاك الأراضي المسيطرة والدولة الاستبدادية. فمن تعب الفلاح وكدحه كانت تعيش طبقة النبلاء، وطبقة رجال الدين، صاحبة الامتيازات، والوثيقة الصلة بالأولى. وعلى حساب الفلاحين كانت الدولة تنفّذ سياستها الداخلية والخارجية، المسخّرة أساساً لخدمة مصالح طبقة النبلاء عينها، وجزئياً لخدمة المصالح المتنامية للصناعيين وكبار التجار. لكن عبء الضرائب الأميرية والأتاوات الإقطاعية الجاثم على صدر الريف لم يخف على الإطلاق في القرن الثامن عشر بل العكس هو الصحيح، إذ إن تطور الاقتصاد البورجوازي الجديد قد زاد من حاجة النبلاء والدولة إلى الموارد النقدية. ولما كانت الأرستقراطية العقارية قد عجزت عن التكيّف مع الشروط الاقتصادية الجديدة بسبب افتقارها للمال، فقد عمد جزء منها إلى بيع أملاكه، في حين بحث سوادها الأعظم عن مخرج لمأزقه في فرض ضرائب جديدة، وفي إحياء ضرائب قديمة سبق أن أُلغيت، مشتطاً إلى أقصى حدود الشطط في استغلاله للحقوق المولوية ("الردة الإقطاعية")، الأمر الذي ألحق حيفاً عظيماً بالأرياف، ونصب الحواجز في وجه ازدهارها الاقتصادي، وحال دون نمو الزراعة، ولا سيما أن الأرياف كانت لا تزال تكابد، علاوةً على ذلك، من ترسبات التشريع المولوي التقليدي، ومن تقصير في الضمانات القانونية الممنوحة للاستثمارات الزراعية، ومن بقايا الرق الذي كان لا يزال قائماً في بعض المقاطعات. وفي الريف الفرنسي تحديداً كان يبرز، بأكبر قدر من الجلاء والوضوح، الدور الرجعي للنظام الإقطاعي المتداعي الذي من شأنه أن يشلّ كل تقدم اقتصادي.

على الرغم من انتقال جزء من الملكية العقارية في القرن الثامن عشر من أيدي النبلاء إلى أيدي ممثلي الطبقة الثالثة، فإن بورجوازية المدن، وكذلك بورجوازية الريف التي كانت قيد التكوّن، كانتا تفضّلان بشكل عام توظيف أموالهما في الصناعة، لا في الزراعة. وهكذا حالت قلة الرساميل دون تعزيز الزراعة وتطويرها. ولئن كان الفلاحون الميسورون لا يزيد تعدادهم على حفنة ضئيلة، فقد كان عدد الفلاحين الفقراء بالمقابل يتنامى باطراد، كما كانت أوضاعهم تتفاقم وتزداد سوءاً يوماً بعد يوم. كان بعضهم يعتاش من العمل في الصناعة المسماة بالمنزلية، أي العمل في بيته لحساب المعامل

الجماعية، أما غالبية الفلاحين فكان مصيرها البؤس المدقع. هكذا كانت القرى الفرنسية، عشية الثورة، تغصّ بالفقراء والمعوزين الذين لا عمل لهم، والمحكوم عليهم بالبقاء على هامش النظام الاقتصادي، وكانت هذه القرى مكتظة برجال لفظتهم الزراعة، لأنها لم تعد في حاجة إليهم، ولم تستقطبهم الصناعة التي لم تكن قد احتاجت إليهم بعد. وكانت قلوبهم تفيض بمشاعر السخط والغضب.

لم يكن الأمر يختلف في أوساط الجماهير البروليتارية وشبه البروليتارية في المدن. فالعمال الأجراء في ذلك الزمن، المتحدرون في غالبيتهم من الطبقة الفلاحية أو من الشرائح المدينية المتوسطة التي آلت بها الحال إلى فقر وإفلاس، والمعانون من أقسى أنواع الاستغلال، والعاجزون عن الدفاع عن مصالحهم لافتقارهم إلى أي تنظيم، هؤلاء العمال كانوا يكرهون وجوباً النظام الاجتماعي الذي حكم عليهم بحياة كلها حرمان وعناء وشظف لا يُطاق.

كان إطار النظام الإقطاعي والاستبدادي يسمح للعلاقات الرأسمالية بأن تتطور في نطاق حدود معيّنة، وحين كان هذا التطور يصطدم ببعض العوائق، كان يجري الالتفاف عليها أو تذليلها، ومن دون التعرض للمبادئ الأساسية للنظام القديم. وفي مرحلة محددة من تطور المجتمع الإقطاعي، رأت الملكية المطلقة النور، بصفتها الشكل السياسي الأكثر تناسباً مع موازين القوى القائمة آنذاك.

«. . . لقد ساوت الملكية المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بين النبلاء والبورجوازية في المعاملة»[1].

فقد اضطلعت الملكية المطلقة، بنوع ما، بدور الوسيط بين هاتين الطبقتين. فاستقلالها الظاهري عن الطبقة المسيطرة في المجتمع الإقطاعي اعتمدته البورجوازية أساساً لإضفاء هالة من المثالية على الحكم المطلق.

والواقع أن الدولة الإقطاعية والمطلقة ظلت، لفترة من الزمن، تتدخل لمصلحة الرأسمالية الوليدة ولحمايتها، ولكن فقط بقدر ما كان تطور هذه الأخيرة لا يلحق الأذى بمصالح الطبقة المسيطرة وبأداتها السياسية، أي الملكية المطلقة. ذلك هو المغزى الاجتماعي للسياسة الاقتصادية التي عُرفت باسم "المركنتيلية"، والتي عرفت تطبيقاً متماسكاً في عهد كولبير[2]. وليس من قبيل المصادفة أن يكون أحد المؤرخين قد أطلق

---

(١) إنجلز: **أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة.**

(٢) جان باتيست كولبير (١٦١٩ ـ ١٦٨٣): رجل دولة فرنسي شجَّع الصناعة والتجارة بفرض إجراءات حمائية صارمة، وضاعف عدد المعامل اليدوية في فرنسا، وأطلق شركة الهند الشرقية، وأسّس أكاديمية العلوم الفرنسية، وخاض حرباً طويلة لضغط النفقات الملكية. (م)

على النظام المركنتيلي اسم "داية الرأسمالية الوليدة". لكن كولبير نفسه عجز عن تحقيق برنامجه بأكمله بعد أن اصطدم بمقاومة العناصر الإقطاعية. بيد أن الخطوط العريضة لهذا البرنامج ظلت توجّه السياسة الفرنسية في القرن الثامن عشر: "سياسة القمح الرخيص الثمن"، وتنظيم تجارة هذه المادة الغذائية الأساسية وفقاً لهذا المبدأ، وإجراءات الحماية الجمركية، والتنظيم الصارم للصناعة، والسعي وراء توسيع المستعمرات وغزو الأسواق الخارجية. وانطلاقاً من المبادئ المركنتيلية، كانت السلطة الملكية ترى لزاماً عليها التدخل في عملية الإنتاج الصناعي، وذلك بتنظيم شروط العمل ومراقبة جودة الإنتاج.

لكن مع تطور العلاقات الرأسمالية وأفول الأرستقراطية الإقطاعية وانحطاطها وتعاظم الأهمية السياسية للبورجوازية، أضحى ميزان القوى الطبقية الذي على أساسه تنهض الملكية المطلقة من مخلفات الماضي. وهكذا تحوّلت الملكية المطلقة من تنظيم سياسي مؤات لتطور القوى الإنتاجية إلى حاجز لا بد من تخطّيه لتمكين المجتمع البورجوازي من أن يحيا ويتطور بحرية. وبذلك تقلصت القاعدة الاجتماعية للملكية وتراجع نفوذها وضعفت هيبتها. ومنذ مطلع القرن الثامن عشر بدأت سياسة الحكم الحمائية تثير احتجاج فئة مهمة من البورجوازية التي عزّزت مواقعها ودعمت مكانتها وراحت تُطالب بإزالة القيود التي تكبّل التجارة، وبالقضاء على رواسب التجزئة الإقطاعية التي تحول دون حرية التجارة التامة. وقد بدأت البورجوازية تدرك كذلك استحالة النهوض باقتصاد البلاد إذا ما استمرت الزراعة تعاني من التدهور بسبب عبء الأتاوات الإقطاعية والضرائب الأميرية المفروضة عليها. وانفتحت عينا البورجوازية أكثر فأكثر على التناقض القائم بين مصالحها والعلاقات الإقطاعية السائدة.

لم يكن في وسع الملكية المطلقة، المتحدرة من النظام الإقطاعي، التغلب على التناقض القائم بين النظام الإقطاعي والمقتضيات الجديدة للتطور الاجتماعي. بل كان محتماً عليها، بالعكس، أن تقاوم بشدة المحاولات الرامية إلى تقويض دعائم الإقطاعية. وفي أثناء ذلك كانت القوى المناوئة للنظام السياسي والاجتماعي القائم تنمو وتتضاعف، وكانت تعبِّر عن استيائها أكثر فأكثر، وبشتى الأشكال والوسائل. وحالة الاستياء، التي كانت قد عمّت على نطاق واسع منذ أواخر "العهد العظيم"، أي عهد لويس الرابع عشر الذي أرهق البلاد إلى أبعد الحدود، تعمقت وتفاقمت بسبب عجز الإدارة وتقصيرها وفسادها في عهد الوصي على العرش ثم في عهد لويس الخامس عشر. وقد تميزت هذه الفترة بأكملها بانفجارات متفرقة للغضب الشعبي في شتى مدن فرنسا وقراها، بل بمحاولات تمرد أوسع نطاقاً وأحكم تنظيماً (ثورة المقاتلين

الكلڤنيين)[1]. وفي إطار هذا الوضع السياسي صاغ المفكّرون الفرنسيون في القرن الثامن عشر تصوّراتهم الجديدة عن المجتمع والدولة، وعن مهامهما وأشكالهما العقلانية وفقاً للحاجات الاجتماعية الجديدة.

* * *

بقي المذهب السياسي الرسمي للحكم الاستبدادي الفرنسي في القرن الثامن عشر هو النظرية عينها التي كانت سائدة في عهد ريشليو[2] والتي كانت تقول بلا محدودية السلطة الملكية المفروض فيها أنها مستمدة مباشرة من الله. فسلطة الملك على الأرض توازي، من منظور هذه النظرية، سلطة الله في السماء، وما الملك إلاّ صورة الله الحية، ووكيله على هذه الأرض. ولم تكن إرادة الملك تعرف من حدود سوى وعي هذا الأخير لواجبه. أما الفرد، الرعية، فعليه أن يطيع هذه الإرادة من دون أن ينبس ببنت شفة. ومصالحه خاضعة خضوعاً مطلقاً لدواعي المصلحة العليا، التي تشكّل المبدأ الأسمى والأعلى. وإذا ما دخلت المصالح الفردية في نزاع مع المصلحة العليا، كان سلاح الفرد الوحيد "الصلاة والصبر". كانت السلطة الملكية المتحدرة من أصل إلهي، والمجسِّدة لسلطة الدولة غير المحدودة، كانت إذن سلطة مستبدة في جوهرها، وإنْ كان المنظّرون قد درجوا على تجنّب هذا اللفظ. أفلم يعلن الملك لويس الخامس عشر أمام برلمان باريس، في عام ١٧٦٦، قائلاً: «في شخصي فقط تكمن السلطة العليا، ومن شخصي بالذات تستمد مجالسي وجودها وسلطتها، وإليّ فقط تعود السلطة التشريعية، بلا شريك أو رقيب، وعني ينبثق النظام العام برمته»[3].

منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر بدأت الكتابات السياسية الفرنسية تعبّر، هنا وهناك، عن استنكارها للنظام الاستبدادي الذي كان الدين يكرسه. ونجد في هذه الكتابات نقداً جريئاً لسياسة الحكم الضرائبية، وللاستغلال الإقطاعي، ووصفاً أخاذاً لحالة البؤس الرهيبة التي كان يعيشها الريف الفرنسي. وقد طُرح مذاك مبدأ خضوع الملكية للقوانين، وفكرة الحدّ من السلطة الملكية، والدفاع عن حقوق الفرد، وأخيراً مذهب سيادة الشعب والأصل التعاقدي للسلطة. بيد أن هذه الآراء جميعها طُرحت

---

(١) ثورة فجرها الكلڤنيون الذين قاتلوا جيوش الملك لويس الرابع عشر احتجاجاً على إلغائه "مرسوم نانت" الذي كان قد أباح لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية. (م)

(٢) الكاردينال دو ريشليو (١٥٨٥ ـ ١٦٤٢): رئيس المجلس الملكي الفرنسي في عهد لويس الثالث عشر، أجرى إصلاحات عديدة وأرسى أسس الحكم الملكي المطلق. حارب البروتستانتيين، وقضى على بعض الامتيازات الإقطاعية وأنشأ الأكاديمية الفرنسية. (م)

(٣) نقلاً عن: فيلكس روكان: **الروح الثورية قبل الثورة**، باريس ١٨٧٨، ص ٢٥٦.

طرحاً بدائياً، بدون أن تُدعم بالحجج البليغة، وبدون صياغة واضحة للنتائج المترتبة عليها، كما أنها كانت كثيراً ما تقترن، علاوةً على ذلك، بتصوير مثالي للأشكال القديمة للملكية المعتدلة، ذات الميول الأرستقراطية.

لقد تميّزت الأطروحات التي تقدم بها الكتّاب المعارضون في تلك الحقبة إما باعتدالها المفرط وبعدم تعرّضها لجوهر النظام القائم، وإما بطابعها الطوباوي. وإلى الفئة الأولى تنتمي الرسائل الهجائية التي استهدفت النظام في عهد لويس الرابع عشر، ومؤلفات ڤوبان Vauban وبواغيلبير Boisguillebert الاقتصادية، وإلى الثانية تنتمي الروايات الطوباوية العديدة التي كانت **قصة السيفرامبيين** لڤيراس داليه Vairasse D'Allais خير نموذج لها. ويمكننا اعتبار كتّاب تلك الحقبة المعارضين للنظام آباء ذلك الإشعاع الذي سيعرفه فيما بعد الأدب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في فرنسا، إذ إنهم هم الذين حددوا، بمعنى ما، المنحى العام لتطور الأدب في القرن الثامن عشر. فقد كان بواغيلبير بلا أدنى ريب رائداً من رواد مدرسة الفيزيوقراطيين الاقتصادية البورجوازية، كما أن الرحلات الخيالية الأولى والروايات الطوباوية التي انطوى عليها أدب النصف الثاني من القرن السابع عشر بشّرت باليوطوبيات الشيوعية لعصر الأنوار وبمدرسة جان جاك روسو. ولا يجوز في الحقيقة أن نقلل من الأهمية التاريخية لمؤلفات هؤلاء الرواد الذين زعزع انتقادهم صرح الاستبداد المتناسق والمنيع في ظاهره، ممهداً السبيل أمام أفكار سياسية جديدة، أفكار بورجوازية. لكن يبقى هؤلاء الكتّاب، برغم ذلك، مجرد سبّاقين ورواد. أما الهجوم الواسع النطاق على الركائز الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للنظام الإقطاعي والحكم الملكي المطلق، فلن يُشنّ إلاّ في منتصف القرن الثامن عشر.

بقيت المعارضة الأرستقراطية للحكم الملكي المطلق، والانتقادات الموجَّهة من الفئات المتمتعة بالامتيازات إلى نظام أُرسيت أسسه في عهد ريشليو وعرف أوج ازدهاره في عهد لويس الرابع عشر، بقيت تفصح عن نفسها في القرن الثامن عشر. وقد وجدت هذه المعارضة أسطع تعبير عنها لا في الأدب النظري، بل في الصراع الذي خاضته البرلمانات ضد الحكم، وفي المذكرات والمقالات المستوحاة من هذا الصراع. وكان أنصار البرلمانات يؤيدون نظرية الحد من حقوق الملك وصلاحياته لصالح طبقة النبلاء. فقد جاء في مذكرة تعود إلى عام ١٧٣٠ أن البرلمان هو «مجلس شيوخ الأمة»، وأن أعضاءه هم «المؤتمنون المطلقون على قوانين الدولة»[(١)]. وفي مذكرة أخرى تعود إلى

(١) لم يكن للبرلمانات في ظل العهد القديم المدلول الذي بات لها اليوم. فالبرلمان لم يكن إلا مجلس قضاء المملكة. (م)

عام ١٧٣٢ جرى التأكيد على النقطة التالية: «بما أن الملك لا يستطيع أن يسن القوانين إلا بمشاركة البرلمان، فهو ملزم بأن يعير أذناً صاغية لمعارضة هذا الأخير ولتنبيهاته». وكان أنصار البرلمانات يدّعون أن القوانين لا تصبح سارية المفعول ما لم تدوّن في البرلمانات. وكانوا يعزون هذا الامتياز إلى قوانين "ثابتة"، قديمة قدم الملكية نفسها، كان الحفاظ عليها واجباً على البرلمان وحقاً من حقوقه.

وطيلة القرن الثامن عشر تبنّت المجالس التمثيلية موقفاً معارضاً من جميع الإصلاحات البورجوازية، حتى أكثرها تواضعاً، ومن جميع المحاولات الرامية إلى الحدّ من امتيازات الطبقات العليا في المجتمع الإقطاعي. وكان المثل الأعلى الاجتماعي والسياسي للمجالس التمثيلية يتجسَّد في الملكية الإقطاعية، ملكية ما قبل ريشليو. بيد أن هذه المجالس كانت تدعم، مع ذلك، مطالبها بحجج لم يكن الفكر السياسي المتقدم يتأبّى عن استخدامها والأخذ بها. فصوت الشعب، في نظر البرلمان، كان لا بد أن يصل إلى مسامع الملك، بشكل أو بآخر. وكان البرلمان يعتبر نفسه الأداة الوحيدة القادرة على تأدية هذه المهمة بعد إلغاء مجلس الطبقات الثلاث[1]. وكان البرلمان، علاوة على ذلك، يبتعد أحياناً عن مفهوم حق الملك الإلهي في مساجلاته مع الحكم، ويدنو من نظرية الأصل التعاقدي للسلطة. هكذا تكون الإيديولوجيا السياسية للأرستقراطية، المناصرة للبرلمانات والمجالس التمثيلية، قد خضعت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لتأثير الفكر البورجوازي بقدر أو بآخر. ولا ريب في أن هذا الأخير قد تأثّر بدوره، ولا سيما في بداياته، بالنظرية البرلمانية.

لكن التأثير الذي مارسه الأدب السياسي الإنكليزي على تطور الفكر البورجوازي الفرنسي في القرن الثامن عشر كان أقوى بكثير. فالنظريات السياسية المتجاوبة مع مصالح البورجوازية رأت النور في إنكلترا قبل أن تراه في فرنسا. ففي عهد الثورة البورجوازية في إنكلترا وجدت الأفكار الدستورية، والجمهورية، والديمقراطية، تعبيراً قوياً وساطعاً عنها في عدد من المصنفات، والرسائل الهجائية، والمشاريع. ونظراً إلى العلاقات الثقافية الواسعة التي كانت تجمع بين إنكلترا وفرنسا، فليس لنا أن نتصور أن هذه الأخيرة كان يمكن أن تظل منغلقة من دون الأفكار التي راجت في إنكلترا في القرن السابع عشر. وليس من قبيل المصادفة أنْ كانت الدعوة إلى دولة ديمقراطية قد تجسّدت على وجه التحديد في **قصة السيفرامبيين**، الرواية الطوباوية التي أسلفنا ذكرها.

---

(١) مجلس كان يضم ممثلين عن الطبقات الاجتماعية الثلاث في ظل العهد القديم: طبقة رجال الدين، والنبلاء، والطبقة الثالثة، أي العامة. (م)

فكاتبها، ڤيراس داليه[1]، الذي عاش لبضع سنوات في إنكلترا، كان قد اطلع على سائر الأفكار والعادات الرائجة في ما وراء المانش.

ولكن لئن حالت بعض الشروط السياسية في فرنسا دون أن يجد تأثير الأفكار الثورية الإنكليزية تعبيراً قوياً ومباشراً عنه في أدب النصف الأول من القرن السابع عشر، فإن تأثير ممثلي الفكر السياسي البورجوازي في إنكلترا في أواخر القرن السابع عشر كان بالمقابل عظيماً ومباشراً، وعلى الأخص لوك Locke الذي لاقى رواجاً كبيراً في فرنسا. وقد اكتفى لوك في الواقع، في كتاباته حول الحكم المدني، بتركيب فتوحات الفكر السياسي الإنكليزي في القرن السابع عشر، ولكن بعد "تنقيحها" من نزعاتها الديمقراطية الثورية خدمة لمصلحة البورجوازية. ومع ذلك، كان لنشر أفكار لوك أهمية ثورية كبرى في فرنسا عندئذ، فرنسا الخاضعة للملكية المطلقة القائمة على عقيدة ملكية الحق الإلهي. وكان مذهب الحق الطبيعي والحقوق الطبيعية للفرد التي لا يجوز التصرّف بها، وتصور السيادة الشعبية والعقد الأصلي الذي يشكّل قاعدة الدولة وأساسها، والمطالبة بالتمثيل الشعبي، والتأكيد أخيراً على شرعية الانتفاضات والثورات على الحكام المستبدين، كانت جميع أفكار لوك هذه تتعارض مع النظام القائم في فرنسا ومع نظريات هذا النظام. وسوف نلتقي هذه الأفكار بتراكيب شتى وضمن استنتاجات شتى في الأدب الفرنسي الثوري والمعارض في القرن الثامن عشر.

كانت فكرة "الملكية المستنيرة" و"الاستبداد النيّر" تتمتع برواج عظيم في فرنسا خلال النصف الأول من ذلك القرن. وكان ممثلو هذا التيار يطالبون بإصلاحات "تقدمية" وبإلغاء التعديات و"الحريات" الإقطاعية. لكن الملك هو الذي كان مدعواً في نظرهم إلى تحقيق هذه المطالب. فقد كانوا ميّالين إلى اعتبار السلطة الملكية قوة معادية للإقطاع تقليدياً، ومرتبطة بالطبقة الثالثة منذ زمن بعيد. وكانوا يبرّرون موقفهم بالاستشهاد بالدور الذي لعبته السلطة الملكية في الماضي في صراع المدن (الكومونات) وفي وضع حد للتجزئة التي فرضها الإقطاع على البلاد. لقد كان ممثلو هذا التيار يؤمنون بقدرة الملكية المستنيرة على "تصحيح" المجتمع الإقطاعي لجهة التقدم البورجوازي، وعلى تذليل مختلف العقبات التي تعترض سبيله. والواقع أن التعلّق

(١) دنيس ڤيراس داليه: أول مؤلف في الأدب الفرنسي يروج لأفكار الاشتراكية الخيالية (١٦٦٧ - ١٦٧٩)، والشخصية الرئيسية في روايته المشار إليها هو سيفري، مشرّع السيفرامبيين. وكان يرى أن الخيلاء والشراهة والكسل علّة الشرور الاجتماعية، فألغى امتيازات الولادة، وأصدر مرسوماً افتراضياً ألغى بموجبه الملكية الخاصة وجعل الأرض ملكاً للمجتمع، وأقرّ إلزامية العمل للجميع خلا المسنين والمرضى. (م)

بفكرة "الملك المستنير" إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على أن البورجوازية لم تكن تستشعر نفسها، كطبقة، قوية بما فيه الكفاية لتحمّل مسؤوليات السلطة.

والحق أننا نجد منذ القرن السادس عشر، وعلى وجه التحديد في مؤلف جان بودان Bodin: **الجمهورية**، بعض السمات الأولية من العقلية السياسية التي تشكل أساس نظام "الاستبداد المستنير". وقد وجدت هذه السمات تعبيراً واضحاً لها في مطلع القرن الثامن عشر في كتاب الأب جان باتيست دوبو Dubos: **التاريخ النقدي لقيام الملكية الفرنسية في بلاد الغال** الصادر في عام ١٧٣٤. وكان دوبو من أنصار الملكية. لكنه ألح على تبرير وجودها بحجج تاريخية، لا بالعودة إلى الحق الإلهي، مع إقراره بأن للملكية أصولاً سحيقة القدم. وكانت الملكية الفرنسية، في نظره، هي الوريث الشرعي والطبيعي للإمبراطورية الرومانية. أما "الحريات" الإقطاعية المزعومة، فما هي إلاّ **اغتصاب** للسلطة. وفي رأي دوبو إن البورجوازية، مثلها مثل الملكية، ضاربة الجذور في التاريخ، وقد كانت لها بالملكية على امتداد الزمن صلات ووشائج وثيقة. وقد قادته هذه التأملات حول التاريخ إلى الاستنتاج السياسي الأساسي التالي: من الضرورة الملحة تعزيز التحالف بين الملك والبورجوازيين إذ وحدها السلطة الملكية القوية قادرة على التصدي لمطامح الإقطاع.

وينطوي كتاب دارجنسون D'Argenson: **تأملات حول الحكم في فرنسا ماضياً وحاضراً** (١٧٣٧) على وجهات نظر سياسية وتاريخية مماثلة إلى حد ما. فدارجنسون يتفق مع دوبو في اعتبار النظام الإقطاعي ضرباً من الاغتصاب للسلطة. وقد أثنى على ملوك الأسرة الكابيسينية[١] لأنهم أعتقوا العبيد وأبعدوا عن فرنسا، كما يقول، "النظام الإقطاعي البغيض". وقد دافع دارجنسون، العدو اللدود لامتيازات النبلاء، عن فكرة الاسترداد الإلزامي لامتيازات النبلاء لقاء دفع تعويضات لهم، وعن ضرورة تحقيق المساواة في الضرائب. كذلك عارض مطالبة النبلاء بالوظائف الإدارية، ووقف ضد طبقة "نبلاء الثوب"[٢]. وكان على كراهيته للاستبداد، أشدّ كرهاً أيضاً للنظام الإقطاعي. وكان يرى في الحكم الحازم والنيِّر، في الملك القوي المتحرر من قيود البرلمانات ومجلس الطبقات الثلاث، السبيل الوحيد إلى تحقيق الإصلاحات على طريق التقدم. وهكذا نجد أن البورجوازية قد وعت تنافي مصالحها مع النظام الإقطاعي، قبل أن تدرك ضرورة الحرية السياسية للقضاء على هذا النظام.

---

(١) ملوك حكموا فرنسا من عام ٩٨٧ إلى عام ١٣٢٨. (م)

(٢) كان ثمة تمييز بين طبقة نبلاء السيف، العسكرية المنشأ، وطبقة نبلاء الثوب المؤلفة من بورجوازيين حصلوا على الألقاب النبيلة من جراء توليهم وظائف رسمية. (م)

وقد لعبت نظرية الحق الطبيعي دوراً بالغ الأهمية في تكوين الفكر السياسي في القرن الثامن عشر. فقد ورث هذا الفكر مذهب القانون الطبيعي والحق الطبيعي عن منظّرين سابقين أمثال غروتيوس Grotius[1] وسبينوزا Spinoza وهوبز Hobbes ولوك Locke. وتعود جذور هذا المذهب إلى العصور القديمة. ولئن جرى تحديده على نحو شامل ومفصل بما فيه الكفاية في القرن السابع عشر، فإنه لم يصبح مع ذلك الشكل الإيديولوجي لتيار فكري اجتماعي واسع إلا في فرنسا في القرن الثامن عشر.

تقوم نظرية الحق الطبيعي في أصولها على مفهوم الطبيعة البشرية، ومنهجها الأساسي هو استخلاص العقل نتائج محددة من بعض المقدمات الملبسة لبوس البديهيات. وكانت العلاقات القائمة تدحض وتفند، من منظور الحق الطبيعي، بوصفها علاقات "غير طبيعية"، و"منافية للعقل والمنطق"، وكانت تُعارض بالنظام الطبيعي، بوصفه نظاماً يتحدر منطقياً من الطبيعة، وباعتباره شيئاً منطقياً ومعقولاً، وقابلاً لأن يبرر بحجج منطقية، قمينة بانتزاع اقتناع كل إنسان راشد عاقل[2].

كان أنصار الحق الطبيعي ينظرون إلى الطبيعة البشرية لا جدلياً، بل ميتافيزيقياً وكأنها شيء فريد، ثابت لا يتبدل. وكان منظّرو الحق الطبيعي يعتقدون أنه في مقدورهم أن يستخلصوا من الإنسان، الذي يعيش في التاريخ، بعض السمات التي منحته إياها الطبيعة والتي تلازمه دوماً وأبداً، على الرغم من العطاءات التي يدين بها لتقدم الثقافة ولتطور المؤسسات الاجتماعية. وباستخلاص هذه السمات، يتم الحصول على **الإنسان بعامة**، وهو مفهوم مجرّد تُشاد على أساسه إنشاءات منطقية لاحقة. أما الحقوق المنبثقة عن الطبيعة الأبدية، حقوق الكائن البشري التي لا يجوز التصرف بها، فهي حقوق طبيعية. إنها ملازمة للإنسان، بمعزل عن القوانين الموضوعة، التي قد تكون مطابقة للقوانين الطبيعية وقد لا تكون. وهكذا شُيِّد، إلى جانب نظام الحق الوضعي، نظام الحق الطبيعي والقوانين الطبيعية. ولم تكن هذه الأخيرة تعامل من قبل منظري الحق الطبيعي على أنها قوانين ملازمة للحياة الفعلية، بل على أنها قيم مجردة يمليها العقل على حياتنا.

---

(١) هوغو غروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥): قاضٍ وعالم اجتماع هولندي، نصير لنظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، أرجع الدول إلى أصلٍ دنيوي وساعد على تحرير القانون من تأثير اللاهوت. (م)

(٢) «. . . لقد نصَّب الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر العقل حكماً وحيداً على كل ما هو موجود. وكان يتعين في نظرهم إنشاء دولة عقلانية، ومجتمع عقلاني. . . ولم يكن هذا العقل السرمدي في الواقع إلا ملكة الفهم المُلبسة لبوساً مثالياً لمواطن الطبقة الوسطى الذي كان تطوره يجعل منه على وجه التحديد بورجوازياً» ـ ف. إنجلز: **ضد دوهرينغ**.

وقد جاءت المرحلة التالية من تطور نظرية الحق الطبيعي لتؤكد على أن النظام الطبيعي، أي النظام الذي تسوده القوانين الطبيعية، يناظر الأطوار الأولى من تاريخ البشرية، حيث كان الإنسان لا يزال قريباً من الطبيعة، غير مقيد بعد بالميول والنوازع التي اكتسبها مع الأيام، والتي هي غريبة عن كينونته الطبيعية. وهكذا بدأ يتضح مفهوم النظام الطبيعي كبديل عقلاني النزعة عن أسطورة **العصر الذهبي** القديمة. كذلك برزت وراجت في القرن الثامن عشر صورة المتوحش "الطيب" الذي يعيش وفق قوانين الطبيعة. ولقد كان المنظّرون البورجوازيون، المتعاطفون مع النزعات الفردية للبورجوازية الفتية الصاعدة، المزدهرة على أساس الاقتصاد الفردي، والمحطِّمة في نموّها قيود العلاقات الاجتماعية التقليدية، كانوا يشعرون بانجذاب خاص نحو التصور الذري[1] للمجتمع. فهم يبررون ضرورة المجتمع، ويعزون ولادته إلى حاجات الفرد ومصالحه. وإلى هذا المفهوم للمجتمع تنتمي الفكرة المميزة لمعظم مفكري القرن الثامن عشر، والقائلة أن المجتمع قد تكوّن بفضل "عقد اجتماعي" مبرم بين الأفراد.

ومن نافل القول إن الحق الطبيعي كان بالضرورة في نظر إيديولوجيي التقدم الاجتماعي حقاً فردياً، حق الفرد في المُلكية الخاصة. لكن ثمة مذاهب أخرى، لا تنظر بعين الاستحسان إلى التقدم البورجوازي، كانت تدّعي بدورها الانتماء إلى نظرية الحق الطبيعي: المذاهب المساواتية والشيوعية. وبطبيعة الحال، كان المضمون الذي تعطيه لمفهومي "الطبيعة البشرية" و"الحق الطبيعي" يختلف اختلافاً جوهرياً. فقد كانت هذه المذاهب تعارض المبدأ البورجوازي الأساسي، مبدأ المُلكية الخاصة، بمبدأ الشيوع الطبيعي للخيّرات.

لقد نوّه منظِّرو القرن الثامن عشر، أحياناً، بأهمية العوامل الاقتصادية في تقدم المجتمع أو في أفوله، وذلك سواء أفي طور نشوء العقد الاجتماعي أم في مرحلة التطور اللاحق للحضارة. بيد أنهم رأوا، بوجه عام، في تطور العقل البشري وكماله، وفي جمع المعارف وتكديسها، وفي نشر أنوار العلم المبدِّدة لظلمات الجهل، المحرّك الأساسي لكل تقدم. فحتى أكثر ماديي "عصر الأنوار" انسجاماً مع مبادئهم عجزوا عن التخلص من هذه التصورات المثالية عندما صاغوا نظرياتهم عن التطور الاجتماعي. فقد

---

(١) نسبة إلى النظرية الذرية، نظرية البناء القائم بذاته للمادة. وقد تكونت هذه النظرية أول ما تكونت في النظريات الفلسفية الهندية، ثم تمت صياغتها بشكل أكمل في فلسفة ديموقريطس وأبيقور ولوقراسيوس. ويرى المذهب الذري أن الكون مؤلف من ذرّات تجتمع في تراكيب ميكانيكية خالصة محكومة بالمصادفة. وذلك هو أيضاً شأن المجتمع الذي يتألف من هذا المنظور من أفراد ـ ذرّات.

ارتبطت نظرية الحق الطبيعي، في سائر حلقاتها، ارتباطاً وثيقاً للغاية بالتصور العقلاني للعلاقات الاجتماعية. إن النظرية العقلانية للمجتمع، التي رأت النور في القرنين السادس عشر والسابع عشر، قد سادت، بلا منازع تقريباً، في الوعي الاجتماعي في القرن الثامن عشر.

إن الطابع اللاعلمي واللاتاريخي لنظرية الحق الطبيعي واضح جلي في نظرنا. فمفهوم الطبيعة البشرية الأبدية والثابتة الذي يشكّل نقطة انطلاقها هو مفهوم ميتافيزيقي وعسفي، كما أن منهجها عقلاني خالص. أما الاستنتاج العملي الذي تنتهي إليه إذ تعلن أن ضرورة النظام "الطبيعي"، المتناسب مع طبيعة الإنسان، قابلة للبرهان عليها بحجج منطقية تقنع كل ذي إدراك، فهو من السذاجة بمكان. لكن ينبغي مع ذلك ألا يغيب عن أذهاننا، في تقييمنا لنظرية الحق الطبيعي من منظور دورها في القرن الثامن عشر، أنها كانت في تلك الحقبة من الزمن سلاحاً خطيراً في النضال ضد النظام الإقطاعي والملكية المطلقة، وأداة لتحرير العقول من التقاليد الموروثة عن التاريخ. فعندما كانت الثورة البورجوازية في طور الإعداد، كانت معارضة الحق الطبيعي للحق الوضعي ترتدي طابعاً تقدمياً واضحاً، بل طابعاً ثورياً أيضاً في مؤلَّفات بعض المنظّرين.

ـ ٢ ـ

ڤولتير

لعب ڤولتير، في الصراع التاريخي الذي خاض غماره مفكِّرو القرن الثامن عشر البورجوازيون ضد قوى المجتمع الإقطاعي القديم، لعب دوراً استثنائياً وأساسياً على أكثر من صعيد. فقد كان واحداً من مؤسسي حركة "الأنوار" الكبرى، وقد ظل، حتى وفاته، أكثر أبطالها نشاطاً وفعالية. وقد راد ڤولتير، الذي عمد إلى ترويج الأفكار الجديدة ونشرها بحماسة فائقة، راد حركة "الأنوار" في بعض مراحلها ووقف في طليعة مفكِّريها. بل إن مؤلفاته وحياته تعكسان، بوجه عام، كامل مراحل عصر الأنوار في فرنسا وتناقضاته. فهو من دون أدنى ريب الوجه المركزي، الوجه المحوري لهذه الحقبة الفريدة والبارزة من تاريخ البشرية.

إن ميراث ڤولتير الأدبي متنوع للغاية. ولا يسعنا في الحقيقة أن نكتب تاريخ المسرح، أو تاريخ الرواية، أو تاريخ الفلسفة بدون أن نأتي على ذكر ڤولتير. غير أنه مع ذلك يدين بعظمته التاريخية الفعلية للدور الذي لعبه كواحد من أبرز الوجوه العامة في فرنسا ما قبل الثورة. ونادراً ما نجد كتَّاباً سخّروا مثله نشاطهم الأدبي، في شتى

الميادين، لخدمة أهداف ذات طبيعة اجتماعية. فآثار ڤولتير الأدبية تكاد تكون برمتها مساهمة في النضال الاجتماعي.

رأى ڤولتير الخالد (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، واسمه الحقيقي فرانسوا ماري آرويه Arouet، النور في عهد لويس الرابع عشر. وكانت السلطة الملكية المطلقة تبدو في تلك الأيام وكأنها في أوجها، غير أن القوى التي أوجدت هذا النظام السياسي ودعمته كانت قد بدأت تتفكك وتنحل داخل الجسم الاجتماعي. وقد قضى ڤولتير نحبه قبل عشر سنوات من انفجار الثورة البورجوازية الكبرى، وكان، أسوةً بغيره من ذوي العقول البصيرة، قد أرهص بالعاصفة الاجتماعية المرتقبة. لقد ولد ڤولتير في أسرة بورجوازية. وكانت أسرة أبيه تضم تجاراً، ودباغين، وبائعي أقمشة، لكن أباه ارتقى إلى مرتبة كاتب عدل يتعامل مع زبائن من ذوي الشأن والجاه. وقد أدخله والده، حرصاً منه على مستقبله، إلى معهد لوي ـ لو ـ غران، الذي كان يشرف عليه الآباء اليسوعيون، والذي كان يتمتع بسمعة طيبة في تلك الأيام. وقد تضافرت صلات والده بالوسط الراقي، والصداقات التي عقدها شخصياً في المعهد المذكور، ومواهبه الخارقة التي تكشفت منذ سنّ مبكرة، تضافرت هذه العوامل جميعها لتفتح أمام آرويه الشاب أبواب الصالونات الأرستقراطية ولتذيع شهرته كشاعر وكرجل فكر. لكن ڤولتير لم يعرف خلال سنوات شبابه النجاح وحده، بل كابد أيضاً من الضربات المؤلمة المسددة إلى عزة نفسه كشاب بورجوازي ترعرع في وسط أرستقراطي وتوهم بأنه ند لمضيفيه "اللطفاء". وبما أن موهبة ڤولتير الشعرية قد ارتدت، منذ ذلك الحين، طابعاً هجائياً واضحاً وحاداً، فقد تولت السلطة نفسها، علاوة على كبار النبلاء المتغطرسين، مهمة تربيته اجتماعياً وسياسياً. ففي عام ١٧١٧ تعرض الشاعر الشاب لضربة قاسية: فقد أُدخل إلى سجن الباستيل حيث أقام أحد عشر شهراً. وبعد بضع سنوات، في عام ١٧٢٥ على وجه التحديد، أمر نذل من ذوي الألقاب أحد خدامه بضربه ضرباً مبرحاً. وعبثاً بحث ڤولتير، الذي أُهين وأذل، عن دعم له بين أصدقائه الأرستقراطيين عندما اتخذت السلطات إجراءات صارمة لحماية السيد النبيل من غضب الشاعر: فكان أن نُفي ڤولتير إلى إنكلترا.

كان ڤولتير قد أدرك، في الواقع، قبل نفيه إلى إنكلترا أنه محتم على المرء في فرنسا أن يكون إما مطرقةً وإما سنداناً، وأنه شخصياً ينتمي إلى تلك الفئة من الناس التي قضي عليها بحكم الولادة بأن تكون سنداناً. لذا ترانا نلمس، حتى في كتابات تلك الحقبة من حياته، السمات المميزة لثوري الغد، ولداعية الأفكار الجديدة. وقد ساعدته إقامته في إنكلترا على توسيع أفقه الاجتماعي والسياسي والفلسفي، كما أتاحت له

الفرصة للتعرّف إلى نظام وإلى واقع يختلفان كل الاختلاف عن الوضع القائم في فرنسا. ڤولتير، الذي قدم إلى إنكلترا شاعراً وكاتباً هجائياً متألقاً، غادرها وقد اكتمل تكوينه كداعية لأفكار الأنوار. فقد عاد من إنكلترا بـ **الرسائل الفلسفية** التي وصفها ج. لانسون بأنها أول قنبلة قُذف بها صرح النظام القديم، والتي وحّدت ضد ڤولتير صفوف السلطة والبرلمان واليسوعيين والجنسينيين جميعاً على الرغم من خلافاتهم ومشاحناتهم. ولئن يكن نشاط ڤولتير الأدبي قد توزع قبل **الرسائل الفلسفية** بين أهداف شتى وغير محددة تحديداً دقيقاً، فقد أضحى من بعدها يتمحور حول هدف واحد لا يني يتوضح عاماً بعد عام: فقد بات ڤولتير يرى في كتاباته الأدبية سلاحاً من أسلحة الصراع في سبيل مستقبل البشرية الأفضل. وكان الوصول إلى هذا المستقبل الأفضل مرهوناً، في نظره، بتقدم الأنوار، بانتصار العدالة المرهون بدوره بانتصار العقل والحقيقة. وهذا ما حدا بڤولتير إلى نذر حياته من أجل تحقيق مهمة واحدة، مهمة نشر الأنوار لتحرير العقل البشري من عبء الأفكار المسبقة.

وقد احتلّت حربه على الأباطيل والخرافات والأحكام المسبقة المرتبطة بالدين، والتي كانت موضع رعاية واعتناء فائقين من قبل الكنيسة، مكان الصدارة في نشاطه الفكري والتثقيفي الجديد. لقد كانت الكنيسة العدو الرئيسي في نظر ڤولتير، لا لأن الأباطيل والأحكام المسبقة الدينية هي الأكثر تنافياً مع العقل السليم، والأوسع انتشاراً والأعمق جذوراً فحسب، بل لأنها أيضاً تتسبب في توليد أكثر المصائب الاجتماعية خطورةً وفي تقديم تبرير لها. ولئن أعطى ڤولتير تحرير العقول والضمائر من الأحكام المسبقة تلك الأهمية الفائقة، فلأن هذا التحرير يفسح في المجال أمام فهم صحيح للكون، وأيضاً وعلى الأخص لأنه يشكّل ضمانة لإعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية وفقاً لمبادئ العقل.

كان ڤولتير ينفق أوقاته وجهوده بلا حساب في صراعه ضد الكنيسة. فمن أجل سحق من كان يسميه بـ "النذل"، كان ڤولتير يسخّر طاقات موهبته الشاملة كلها: فكان يحلل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي ويقيم مقارنات فيما بينها، وكان يكشف عن التناقضات المنطقية الملازمة لهذا المذهب. كما رسم لوحة إجمالية عن جرائم الكنيسة، لا تخلو في بعض مواضعها من الشطط والمبالغة: محاكم التفتيش، الحروب الدينية، محاكمات "الهراطقة"، كما أدان بحدة فائقة تعصّب الكنيسة وقسوتها في كتاباته الهجائية. لكن سلاحه المفضل والأكثر فتكاً كان سلاح السخرية الثاقبة، اللاذعة الموجعة، التي ارتقى فيها إلى مرتبة فنية ما طالها أحد غيره. وحتى نتبيّن السمات الخاصة لمساجلة ڤولتير مع الكنيسة، يجب ألا يغيب عن أذهاننا أنه كتب معظم أهاجيه

ضدها تحت وقع الاشمئزاز من انفلات التعصب الديني وتفاقم الاغتيالات القضائية التي كانت تحصل بتحريض من الكنيسة. أفلم يقل إنه لن يسمح لنفسه بابتسامة صغيرة ما لم ينتزع لضحايا المحاكمات الدينية من أمثال كالاس وسيرفن ولابار حقهم في ردّ الاعتبار؟ ولئن صمدت أهاجي ڤولتير المناهضة للكنيسة لامتحان الزمن وعرفت الخلود، فإنما بسبب ما اتسمت به من كراهية للشر وللعسف اللذين لا سند لهما سوى الأحكام المسبقة.

لكن ڤولتير الذي تنكر لمبادئ الكنيسة وأدانها كقوة اجتماعية، كان يعتقد بأنه من المستحيل أن يظلّ مكان البناء الذي حطّمه شاغراً. فقد كان نقده للدين المنزل يترافق بصورة شبه دائمة بالتبشير بالكائن الأسمى، الفاطر العاقل لهذا الكون. مذهب تكشف لنا خصائصه مرة أخرى عن أهمية الحوافز والدوافع العملية والاجتماعية في مؤلفات ڤولتير الفلسفية. فالحجة النظرية الرئيسية التي كان يبرزها ڤولتير في دفاعه عن وجود الله كانت تتمثل في بنية هذا العالم العقلانية. فبما أن العالم آلة رائعة، فإنه يفترض وجود عقل خارق. لكن إنْ كنا لا نستطيع أن نتصور العالم بدون الله، فإننا أيضاً، ومن منظور ڤولتير، لا نستطيع أن نتصوّر الله بدون العالم. إن الله سرمدي وخالد، والعالم كذلك. و"المهندس السرمدي" يخلق على الدوام. وما العالم إلا الإشعاع الأبدي المنبثق عنه. وقوانين الوجود التي صاغها الله وأعطانا إياها ثابتة لا تتحول. فلا يسع الله، بعد أن سنّ قوانين الطبيعة، أن يتدخل في كل خطوة من خطوات مسار الأحداث، وإلاّ كان كمن يصحّح نفسه باستمرار.

إنّ نزعة التأليه الطبيعي في هذه المحاجّة واضحة جلية. وليس من قبيل المصادفة أن استشهد ڤولتير بسبينوزا كمرجع وحجّة لدعم أفكاره. لكن إله سبينوزا البارد، الذي يأبى التدخل في شؤون البشر، وغير المبالي بهم، هذا الإله لا يجدي فتيلاً في الحياة الاجتماعية. وهذا ما حمل ڤولتير على القول إن الفيلسوف قد يعتنق مذهب سبينوزا، لكن ليس رجل الدولة الذي لن يجد فيه مبتغاه. فالطبيعة تهدينا إلى إله حكيم وعظيم، لكن المجتمع لا يستطيع أن يعيش بلا عدل، لذا فنحن نؤمن بإله عادل. على هذا النحو يضطر ڤولتير، تحت ضغط الاعتبارات الاجتماعية، إلى تطعيم فلسفته بصورة الإله التقليدية السائدة في الديانات الوضعية، صورة الإله الذي يُجازي الخير ويعاقب الشرّ.

غير أن الاعتراف بوجود إله ـ ديّان، رحيم وعادل، يتسبب في بروز سلسلة من الإشكالات المنطقية الجديدة. ولعلّ أهم هذه الإشكالات كيفية التوفيق بين وجود هذا الإله الرحيم وبين الشر الذي يسود هذا العالم. وقد اختلفت نظرة ڤولتير إلى هذه

المشكلة باختلاف الأوضاع والظروف. وغالباً ما كان يتجنّب البحث عن حلّها على الصعيد النظري ويكتفي بإحالتها إلى صعيد الممارسة البشرية: فليس كل ما في هذا العالم خيراً، لكنه مقبول، وليست مهمتنا نحن أن نفسّر مصدر الشرّ في العالم، وإنما أن نبذل الجهود لتحسين صورة هذا العالم. ذلك هو الحل العملي الأفضل في نظره.

والحال أن مفهوم الإله "المثيب والمُعَاقب" يتناقض جوهرياً مع فلسفة ڤولتير الأخلاقية. فدين ڤولتير "الطبيعي" أو "الفلسفي" ينفي أساساً الأصل الإلهي للأخلاق. فأخلاقية ڤولتير، الضاربة صفحاً عن عالم الغيب، جرى تصورها كظاهرة طبيعية، كنتاج محتم للعلاقات الاجتماعية، خاضع لحاجات المجتمع. وخلافاً للعقائد الدينية، فإنّ الأخلَاق الدينية هي، من حيث ركائزها وأسسها، واحدة في كل مكان. وللقوانين الأخلاقية قيمة عامة وشاملة، أسوةً بقانون الجاذبية على سبيل المثال. ووحدة الأخلاق هذه، على الرغم من التنوّع الكبير للعادات والقوانين والتقاليد والأعراف، هي النتيجة المحتومة لوحدة الطبيعة البشرية: فبوجه عام كان الإنسان على الدوام كما هو اليوم. هذه "الأخلاق الطبيعية" الواحدة تتوازى بجلاء مع "القانون الطبيعي"، إنْ على صعيد بنيتها المنطقية وإنْ على صعيد وظيفتها الاجتماعية. فإذا كان القانون الطبيعي للقرن الثامن عشر قد عارض الطابع المتنافر للنظام الإقطاعي بنظام معاييره القانونية المتجانس، "الأبدي"، العقلاني الأسس، والملبّي حاجات المجتمع البورجوازي، فإن أخلاق ڤولتير "الطبيعية" قد عارضت من جهتها هذا الخليط من العادات والأعراف والأحكام المسبقة الأخلاقية، بنظامٍ واحدٍ قائمٍ على العقل، نظامٍ "أبدي" من المعايير الأخلاقية موائم لهذا المجتمع.

إن طبيعة الإنسان تدفعه لا محالة إلى الحياة الاجتماعية. فقد خُلق البشر كي يعيشوا معاً. وتنزع الأخلاق، النابعة من الطبيعة الاجتماعية للكائن البشري، إلى الخير العام بطبيعة الحال. فما يفيد المجتمع هو الخير والفضيلة، وما يضرّ المجتمع هو الشرّ والرذيلة. إذن فالفكرة المحورية في فلسفة ڤولتير الأخلاقية ليست إصلاح الكائن البشري، وإنما فكرة المنفعة العامة.

تكمن إحدى السمات المميزة لأخلاق ڤولتير في ردّ الاعتبار إلى الإنسان الحسّي، الشهواني، وإلى حاجاته وملذاته. فبعض صفحاته، ولا سيما في مؤلفاته الأولى، أشبه ما تكون بتسبيحٍ لملذات الجسد. ولقد عبّرت هذه المتعية[1]، في المرتبة الأولى، عن

---

(١) المتعية Hédonisme: مذهب يقول إن اللّذة والسعادة هما الخير الأوحد أو الرئيسي في هذه الدنيا. (م)

احتجاج ڤولتير على أخلاق الكنيسة في العصر الوسيط وعن رفضه لها. لكنها كانت، علاوةً على ذلك، خطوة لا مفرّ منها على طريق انعتاق الضمير البورجوازي من تزمت الطور السابق من التطور ومن طهرانيته التي وجدت، في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، تعبيرها في الحركة الجنسينية. فالطهرانية، والكلڤينية، والجنسينية، كانت من العناصر الضرورية للإيديولوجيا البورجوازية عندما كانت هذه الطبقة لا تزال تشق طريقها، بصعوبة خارقة، عبر المحيط الإقطاعي المعادي لها، لأنها كانت بمثابة انعكاس أخلاقي لروح الادخار عند البورجوازي ولسخطه واستنكاره لعبث وطيش الشرائح العليا من المجتمع الإقطاعي التي هي قيد تفكك وتحلل. وما رفض الطهرانية والتنكّر لها في الكتابات الأخلاقية لڤولتير والمفكّرين الماديين (هلفسيوس، دولباخ، وغيرهما) إلا مؤشر على انتقال البورجوازية إلى طور جديد من الصراع الاجتماعي، وإلى واقع احتلال هذه الطبقة للمواقع الأساسية في المجتمع وفي الحياة الاقتصادية. ومن ثم، لم تعد ثياب الجنسينية، القاتمة والمتزمتة، تليق بالبورجوازية التي بلغت مرحلة النضوج وباتت تتوق إلى التمتع بجميع امتيازات وضعها الجديد. لقد كانت البورجوازية، في المرحلة الجديدة من صراعها من أجل الانعتاق الكامل، بحاجة إلى أخلاق جديدة، محيية ومستوحاة من فرح الحياة. وهكذا رأت النور فلسفةٌ أخلاقيةٌ متجاوبةٌ مع حاجات البورجوازية الصاعدة، فلسفةٌ ضربت صفحاً عن التقشف الجنسيني لتستعير بعض قسمات فلسفة المتعة التي كانت تروج لها النبالة الإقطاعية العليا في طور انحلالها. لقد أضمر ڤولتير، طول حياته، عداءً ضارياً للجنسينية. وتبرز في مؤلفاته، بوضوح، آثار "الزندقة" الأرستقراطية التي كانت قد دمغته بقوة في مرحلة شبابه. لكن ذلك لم يحل دون توظيف دعاويه الأخلاقية في خدمة مصالح الإيديولوجيا البورجوازية، التي كانت لا تزال في طور التكوين، ولا سيما أن مجمل نشاطه في الميادين الأخرى كان مكرّساً أيضاً لهذا الغرض. ولئن كانت الطهرانية الجنسينية تعكس ماضي البورجوازية، فإن الأخلاق الڤولتيرية، المحرِّرة للنوازع البشرية، كانت تبشر بمستقبلها.

* * *

كان كفاح ڤولتير ضد الأباطيل والأحكام المسبقة الدينية يستقطب اهتمام جميع العقول النيّرة في عصره، وكان ذا أهمية فائقة بالنسبة إلى تحرير الفكر البشري من نظام الأفكار البالي الذي كان يسعى، بشتى الوسائل، إلى الحفاظ على سطوته الماضية. وكان لكفاح ڤولتير، علاوةً على ذلك، أهميته القصوى في الإعداد لتحرير البشرية من نظامٍ بالٍ ومتقادم العهد للعلاقات الاجتماعية، كان لا يزال يقاوم بشراسة للإبقاء على

هيمنته. كان كفاحه يقوّض القاعدة الإيديولوجية للنظام الإقطاعي والاستبدادي: العقيدة الكاثوليكية، ويزعزع واحدة من أقوى منظماته: الكنيسة. بيد أن ڤولتير لم يدخل تاريخ الحركة الإيديولوجية التحريرية في القرن الثامن عشر بصفته ناقداً للدين وللكنيسة فحسب. فقد أسهم أيضاً بقسطٍ فعال في صياغة الإيديولوجيا السياسية للثورة الزاحفة. صحيح أن تأثيره في هذا المضمار لم يكن بقوة تأثير مونتسكيو وروسو، لكن هذا لا يعني على الإطلاق أنه من الممكن تجاهله والتغاضي عنه. ولا جدال في أن ڤولتير لم يورث الأجيال اللاحقة كتاباً واحداً مماثلاً لـ **روح الشرائع** أو لـ **العقد الاجتماعي**، هذا صحيح، فملاحظاته حول القضايا الاجتماعية والسياسية مبعثرة في مؤلفات شتى، ومختلطة بتأملاته حول مشكلات أخرى. وكثيراً ما تكتفي هذه الملاحظات بالتعبير جزئياً، وبحسب الظروف، عن فكر ڤولتير، أو تخفف من حدته فتدخل في تناقض صارخ مع آراء أخرى صدرت عنه وتناولت القضايا عينها. مع ذلك، فإن أهاجيه، وأقاصيصه، وحوارياته كانت قناة مهمة لنشر الأفكار السياسية الجديدة.

لقد كانت نظرية الحق الطبيعي، كما نعلم، الشكل الأكثر رواجاً في القرن الثامن عشر للدعاية للأفكار الاجتماعية والسياسية الجديدة ولنقد الأفكار البائدة. وكان ڤولتير يستخدمها بدوره ليثبت صحة نظرته للمجتمع وللدولة. وقد كتب يقول بهذا الصدد: «إني أسمّي قوانين طبيعية تلك التي تعينها الطبيعة في الأزمان كافة وللبشر قاطبة من أجل الحفاظ على العدالة». وتتفق هذه القوانين مع مصالح البشر ومع العقل في آن واحد. ففي **حوار بين أ وب وج**، يسأل (ج): «أليس هنالك إذن من قانون طبيعي؟»، فيجيب (أ): «هنالك واحد بلا ريب، إنه المصلحة والعقل»[1]. وفي موضع آخر من هذا الحوار يطلق ڤولتير على الحق الطبيعي اسم الحرية. وفي **أفكار جمهورية** يتكلم عن "المساواة الطبيعية". وهو يشير، في أكثر من مناسبة، إلى أن "القوانين الطبيعية" تنبثق عن الله، وأنها بالتالي مقدسة، لا يجوز المساس بها. وهي تتمتع، أسوةً بقوانين الأخلاق، بقيمة شاملة. وكلما اقتربت القوانين الموضوعة من القوانين الطبيعية، كانت حياة الناس في المجتمع أفضل. يعلن ڤولتير قائلاً: «أن يكون المرء حراً، وأن يكون مساوياً للجميع، فتلك هي الحياة الحقّة، حياة الإنسان الطبيعية، وكل حياة أخرى لا تعدو كونها خدعة حقيرة، ملهاة رديئة يؤدي فيها أحدهم شخصية السيد والآخر دور العبد»[2].

وفي **الساذج** نجد وصفاً مثيراً جداً للاهتمام لـ "الإنسان الطبيعي" الذي نشأ بين

---

(١) ڤولتير: **الأعمال الكاملة**، م٣٦، ص ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

المتوحشين، والذي يتعاطف معه ڤولتير إلى أبعد حدود التعاطف. لكن هذا التعاطف لم يحل مع ذلك دون رفض ڤولتير القاطع لما تقترن به نظرية الحق الطبيعي من أمثلة Idéalisation للإنسان الذي لا يزال يعيش في الطور البدائي. فليس صحيحاً على الإطلاق، من منظور ڤولتير، أن المتوحشين يعيشون تحت سلطان القانون الطبيعي. بل هم، على العكس من ذلك تماماً، يفسدون الطبيعة، في حين أن المتحضرين هم الذين يتبعونها. أفليس التقدم قانوناً من قوانين الطبيعة؟ إن الغريزة وملكة الحكم، اللتين منحتنا إياهما الطبيعة، تدفعان بنا إلى الأمام، وتعلماننا أن نسعى وراء الرفاهية بالتعاضد والمساعدة المتبادلة. كلما كانت الصنائع إذن أكثر تطوراً، كانت القوانين أقرب إلى الكمال، وكلما كانت الملكية مضمونة أكثر، كان القانون الطبيعي مطبّقاً على نحو أفضل. فالنحلة التي لا تصنع العسل أبداً، والدجاجة التي لا تبيض على الإطلاق، قمينتان بإفساد القانون الطبيعي. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الإنسان المتوحش الذي يعيش في حالة من العزلة التامة («هذا إنْ وجدت حيوانات كهذه على وجه الأرض، وهذا ما أشكّ فيه»، كما يضيف ڤولتير القول). فالبرازيلي الذي يعيش عارياً ليس بالإنسان الطبيعي، بل حيوان لم يطوِّر بعد تطويراً كاملاً طاقاته وقدراته؛ إنه السرفة التي لن تصبح فراشة إلاّ بعد انقضاء بضع سنوات[1].

يميل ڤولتير إلى الاعتقاد بأن الجمهورية، المنبثقة عن اتحاد الأسر، هي الشكل البدئي للدولة. فتلك هي في نظره مسيرة التطور الطبيعية. وهو يقول إنه ليس من قبيل المصادفة أن كان الأوروبيون الذين قصدوا أميركا لم يجدوا فيها، حيثما اتجهوا تقريباً، سوى جمهوريات(؟). وكذلك الأمر في إفريقيا، وفي العالم القديم. أما النظام الملكي فهو ابن العنف والسلب والنهب (سلب ونهب لم تكن الجمهوريات بدورها غريبة عنهما، كما يسلِّم بذلك). فلنتصور حياة قومين متجاورين. فما داما يعيشان في سلام وأمان، سادت بينهما المساواة الموهوبة من الطبيعة. لكن باب المصادمات يظل عادة مفتوحاً بين الجيران. فعندما يهجم قوم على آخر، تكون الزعامة على الدوام من نصيب الأقوى والأمهر. وبعد أن يهزم الخصم، تنشب مشاجرات في صفوف المنتصرين عند اقتسام غنيمة الحرب. عندئذ يتحوّل قائد الحرب، بشكل تلقائي، إلى حكم له القول الفصل في قومه. ويُصبح من جراء ذلك، رجلاً عظيم الشأن، ويعتاد أبناء قومه على طاعته. ذلك هو أصل الملكية[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

ما كان ڤولتير يتبنّى إذن نظرية العقد الاجتماعي كنظرية لظهور الدولة. فقد ولدت الدولة، تاريخياً، من الإكراه، لا من التعاقد. لكن خلافاً للحق التاريخي، فإن الحق الفعلي، الحقيقي، لا يمكن أن يقوم إلاّ على أساس الارتضاء الحر. والقوانين الأساسية هي، بالمعنى الصارم للكلمة، قوانين الطبيعة التي وضعها الله نفسه. غير أنه جرت العادة مع ذلك على إطلاق اسم قوانين أساسية على أعراف قديمة وأحكام مسبقة لا يمكن أن تعد، في حال من الأحوال، ثابتة وغير قابلة للمس وللتغيير: فقد وضعها بشر، أسوةً بسائر القوانين الموضوعة الأخرى، وبالتالي فإنه يحقّ لبشر آخرين تغييرها وتعديلها. والتاريخ حافل بأمثلة عن مثل هذه التغييرات. فالملك شارل الثاني عشر، على سبيل المثال، أدار شؤون الحكم بقبضة من حديد، أما ورثته فإن نصيبهم من السلطة والسلطان لا يتعدى نصيب ملوك بولونيا منهما.

ويدحض ڤولتير نظرية مونتسكيو بصدد تقلّب دوافع البشر مع تغيّر الأنظمة (الفضيلة في ظل النظام الجمهوري، والشرف في ظل النظام الملكي، والخوف في ظل الحكم الاستبدادي). فحوافز الأفعال البشرية واحدة في كل مكان. والمصلحة هي الدافع العام لأفعال البشر في ظل شتى أشكال الحكم. فإذا ما استثنينا بعض لحظات الحماسة والانفعال، نجد أن مصلحتنا في الحفاظ على أنفسنا، على ثروتنا، على مسراتنا وملذاتنا، على سمعتنا... إلخ، هي التي تحدد مواقفنا وخياراتنا على الدوام[١].

وفي كل أمة من الأمم تكون الغلبة والهيمنة لواحدة من تلك المصالح دون غيرها. ففي بلد كإنكلترا، على سبيل المثال، تقضي المصلحة المهيمنة، كما يقول ڤولتير، بضمان حقوق الناس. وكل حكم يسعى إلى تسخير مصالح الناس لخدمة أهدافه. ومن جهة أخرى، فإن المصالح هي التي تحدد موقف كل منا من مختلف أشكال الحكم، وتتحكّم برأينا فيها. وهكذا فإن الوزير سيكون على الدوام ميالاً للحكم المستبدّ والمطلق، والبارون سيُطالب لجماعة البارونات بحق المشاركة في السلطة التشريعية، والمزارع سيرفض أن يكون نسياً منسياً[٢].

فعندما يعلن أحد المتحاورين في **حوار بين أ وب وج** أنه يحب الطبقة الأرستقراطية وأن الشعب في نظره ليس جديراً بالحكم، يردّ عليه محاور آخر بسخرية قائلاً: «أنت سيد غني، وأنا أؤيد تماماً طريقتك في التفكير. وأعتقد بأنك كُنتَ ستؤيد حكم الأتراك، لو كُنتَ إمبراطور القسطنطينية».

---

(١) «أفكار حول الإدارة العامة»، **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

ويتعين علينا أن نشير هنا إلى أن مذهب ڤولتير الاجتماعي يتجاوز في واقعيته سائر نظريات القرن الثامن عشر الأخرى. فالنظام الاجتماعي الأكثر إنصافاً وعدلاً، من منظور ڤولتير، هو النظام القائم على الحرية والملكية، وإلى هذين المبدأين يضيف أحياناً مبدأ ثالثاً: المساواة.

أما في تعريفه للحرية فإن ڤولتير يقترب غاية القرب من مونتسكيو. فقد كتب يقول بهذا الصدد: «إن الحرية تتمثّل في ألاّ يخضع المرء إلاّ للقوانين». وقد نادى ڤولتير بالحرية ودافع عنها بلا كلل أو ملل. وكان يرى فيها، في المرتبة الأولى، حرية الشخص الإنساني. فالعبودية تتنافى والطبيعة. ولا يسع ڤولتير أن يكظم غيظه وغضبه عندما يشير إلى استمرار نظام القنانة في بعض المناطق من فرنسا ـ الدولة المسيحية. وهو لم يكف عن بذل الجهود (بلا جدوى) من أجل إعتاق أقنان دير مجاور لبيته. وكانت الحرية في نظره، في المقام الثاني، حرية الكلام والصحافة، الضامنة لسائر الحريات الأخرى، وذات الأهمية الحيوية بالنسبة إليه بالذات. وهي أيضاً حرية الضمير، النقيض المنطقي للتعصب الكاثوليكي الذي كان ڤولتير يكرهه من قرارة نفسه. وهي أخيراً حرية العمل، أي حق كل إنسان في أن يبيع ذراعيه لمن يدفع له أكثر، إذ إن العمل هو الملك الوحيد للذين لا يملكون. والشعب الذي يفقد حريته، يفقد كذلك القدرة على مقاومة الأعداء. ويتساءل ڤولتير: لماذا عجز الغاليون، الذين كانوا قد قاوموا جيوش قيصر طيلة عشر سنوات، عن تأخير غزو الفرنجة لبلادهم ولو ليوم واحد؟ ويجيب ڤولتير عن هذا السؤال قائلاً: «لأنهم، في زمن قيصر، كانوا لا يزالون أحراراً، أما عندما جاءهم الفرنجة فكان قد مضت خمسة قرون على استعبادهم».

إن المساواة المدنية الشكلية التي تنادي بها الڤولتيرية لا تشمل الملكية إطلاقاً. والحكم الأمثل، كما يقول ڤولتير، هو على ما يبدو ذلك الذي يضمن حماية قانونية متماثلة لسائر الأوضاع والشروط الاجتماعية: «إن جميع الحقوق الطبيعية هي من حق السلطان والبستاني على حد سواء: فمن المفروض أن يكون لكليهما حق متماثل في التصرف بشخصهما، وبأسرتهما، وبأملاكهما. البشر متساوون إذن في الجوهر»[1]. لكن هذه المساواة لا تقضي على التبعية. فنحن جميعاً بشر، بيد أننا لسنا أعضاء متساوين في المجتمع حيث نؤدي أدواراً مختلفة. وڤولتير لا يتخطى حدود المجتمع البورجوازي عندما يتكلم عن المساواة: «من المستحيل في عالمنا التعيس ألا ينقسم البشر الذين يعيشون في مجتمع إلى طبقتين: طبقة أغنياء يأمرون وطبقة فقراء

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٢٥.

يخدمون...»[1]. وهذا الانقسام ينجم، في منظور ڤولتير، عن طبيعة الأمور: «لو كانت هذه الأرض كما كان ينبغي أن تكون، لو كان الإنسان يجد في كل مكان فيها قوتاً مؤمناً وسهل المنال... لاستحال طبعاً على أي إنسان أن يستعبد آخر». لكن «الجنس البشري، كما أوتي له أن يكون، لا يستطيع ضمان بقائه ما لم يكن هنالك عدد غير محدود من الأشخاص النافعين الذين لا يملكون شيئاً على الإطلاق. فمن نافل القول إن الإنسان الميسور لن يترك أرضه ليأتي إلى أرضكم ليحرثها لكم، وإذا ما احتجتم إلى زوج من الأحذية، فلن يصنعه لكم كاتب العرائض. المساواة إذن أمر طبيعي ووهمي في آن واحد»[2].

لكن ڤولتير، الذي ينفي إمكانية تحقيق المساواة في الأملاك والثروات، يدين بشدة مع ذلك اللامساواة الاجتماعية في ظل النظام الإقطاعي، وامتيازات النبلاء، والحقوق المولوية. وهو يعارض مونتسكيو الذي كان يرى ألا وجود للملكية إلا بوجود طبقة النبلاء. ويتساءل: ما الفائدة التي يمكن توخيها من هيئة أصحاب الامتيازات المتوارثة هذه؟ أفلا يشكل النبلاء عبئاً إضافياً على كاهل الشعب؟ أفليس من الأفضل البحث عن الكفاءات في صفوف سائر الطبقات بدلاً من حث طبقة النبلاء على التمسك بطيف استقلالها السابق وبتشجيع ذكرى الفوضى الإقطاعية؟ وما دام مونتسكيو يعترف بنفسه بجهل النبلاء الطبيعي، فما الداعي لأن يرفع مقام أمثال هؤلاء الناس فوق مقام سائر المواطنين؟[3] المطلوب إذن هو القضاء على جميع آثار الحقوق المولوية. فلا إعفاءات، ولا امتيازات، ولا شجرات عائلية بعد اليوم!

أخيراً لا بد أن يكون المرء، في رأي ڤولتير، مالكاً كيما يتمتع بكامل حقوقه المدنية. فللمالكين وحدهم حق إبداء الآراء في الشؤون المتعلقة بمصلحة المجتمع. أما الذين لا يملكون أرضاً أو داراً في بلد من البلدان، فلا يحق لهم التدخل في شؤونه وتوجيه أموره، تماماً كما لا يحق للوكيل الذي يتقاضى أجره من التاجر أن يحل ويربط في شؤون تجارته[4].

وكل محاولة ترمي إلى التشكيك في حق الملكية تقابل من قبل ڤولتير بالغضب والسخط. ففي إحدى حوارياته يورد مقطعاً «من خطاب ذاع صيته في حينه»، ويقصد

---

(١) **القاموس الفلسفي**، ص ١٨٢٧، مادة «المساواة».
(٢) المصدر نفسه.
(٣) تعليق حول «روح الشرائع»، **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧.
(٤) «أفكار جمهورية»، **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٢٠٣.

بذلك قطعة روسو الشهيرة التي ادعى فيها هذا الأخير بأن مؤسس المجتمع المدني هو الإنسان الذي عمد إلى تسوير قطعة من الأرض والذي أعلن بعد إنجاز عمله: «**هذا ملكي أنا**». وبعد إيراد آخر العبارات في المقطع المذكور، العبارات التي تقول: «حذار من الإصغاء إلى هذا المخاتل، فمن ينسَ أن الثمار هي للجميع وأن الأرض ليست لأحد، يكن قد حكم على نفسه بالهلاك»، يعلق أحد المحاورين، **(ج)**، على هذا الرأي قائلاً: «إن كاتب هذه السفاهات هو على الأرجح من قطاع الطرق الظرفاء». ويعقب بدوره قائلاً: «إنه صعلوك كسول في رأيي، فبدلاً من أن يتقصد إلحاق الضرر بأرض جاره العاقل الحذق، كان حرياً به أن يقلّده... إنه لحيوان غير اجتماعي فعلاً»[١].

لقد كان ڤولتير بدون أدنى ريب، بنظرته الخاصة إلى الحرية والمساواة والملكية، الملهم الأساسي لواضعي **شرعة حقوق الإنسان** في عام ١٧٨٩، أي لممثلي البورجوازية الزاحفة إلى السلطة في الجمعية التأسيسية. ولم يعد هنالك من خلاف بصدد هذا الجانب من الميراث الإيديولوجي للفيلسوف. بالمقابل، فإن المكانة التي احتلّها الحكم الاستبدادي والملكية الدستورية والجمهورية في فلسفة ڤولتير السياسية لم توضح تماماً حتى أيامنا هذه، مهما بدا ذلك مستغرباً.

إن فكرة النظام الاستبدادي "المستنير" والملك المستبد "النيّر"، قد لعبت دوراً لا يُستهان به خلال تطور الفكر السياسي البورجوازي في فرنسا، كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك. وقد أعرب ڤولتير أكثر من مرة، على مرّ حياته الأدبية، عن تأييده لهذه الفكرة. فعلى الرغم من دحضه لفكرة "الأصل الإلهي" للملوك، وعلى الرغم من نعته لأوائل الملوك، بمن فيهم ملوك الفرنجة، بأنهم قادة قساة وطغاة تولوا على أقوام همجية، فإن ڤولتير كان يخصّ بعميق تقديره الفضائل التاريخية للنظام الملكي المستبدّ، الداخل في صراع مع "الفوضى الإقطاعية" البغيضة والشنيعة في نظره. وقد ساهمت ملحمته **الهنرياذة** بقسط موفور في نشر شعبية الملك هنري الرابع في الوسط البورجوازي الفرنسي، إذ أعطت عنه صورة الملك الذي تتجسَّد فيه أفضل سمات العاهل "النيّر". وقد أعلن ڤولتير أكثر من مرة، بعد أن ذاع صيته كأديب كبير، أن الإصلاحات التي يطالب بها المجتمع لا بد أن تتم على يد ملك متأثر بالأفكار الفلسفية. فالملك - الفيلسوف كان يجسّد في نظره أعظم سعادة يمكن للبشر أن يحلموا بها: «الملك الطيب هو خير هدية تقدمها السماء إلى الأرض»[٢]. كان ڤولتير يعقد الآمال على مجيء

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

ملك ـ فيلسوف يأخذ على عاتقه حماية الأنوار ودعاتها، ومكافحة الأباطيل والتعصب، والقضاء على نظام القنانة وسائر مخلفات الإقطاع ورواسبه، ومعاضدة التقدم الاقتصادي وتشجيعه. وقد جسّد فريدريك الثاني، لفترة من الزمن، صورة هذا الملك في نظره. كما أنه ذهب من جهة أخرى، في سعيه إلى إضفاء هالة من المثالية على سياسة كاترين الثانية الداخلية، إلى اعتبار هذه السياسة نموذجاً للإصلاحات التي تعتمد العقل أساساً لها. وقد امتدح كذلك، بصدق وحماسة، إصلاحات تورغو التي كان يتوقع منها نتائج تتنافى في الواقع مع الملكية الاستبدادية. وثمة أمثلة ووقائع أخرى تبيح لنا أن نعده من أنصار "الاستبداد المستنير".

أبدى ڤولتير في **الرسائل الفلسفية**، من جهة أخرى، عميق تقديره للدستور الإنكليزي. وأجرى مقارنة بين إنكلترا وروما: فقد مزقت الحروب الأهلية كلتيهما، لكن لئن تمخضت هذه الحروب عن العبودية في روما، فإنها بالمقابل تمخضت عن الحرية في إنكلترا: «إن الأمة الإنكليزية هي الوحيدة على هذه الأرض التي استطاعت ضبط سلطة الملوك بأن قاومتهم، والتي تمكنت، بعد لأي وجهد، من إقامة هذا الحكم الحكيم، حيث تطلق الحرية للعاهل عندما يبغي الخير وتقيّد يديه عندما ينوي الشرّ... وحيث يشارك الشعب في الحكم بلا فوضى». وقد سفكت إنكلترا بحوراً من الدماء للظفر بحريتها: «لكن الإنكليز لا يعتبرون أنفسهم مغبونين في ما دفعوه من ثمن باهظ لشراء قوانين صالحة. فالأمم الأخرى لم تعانِ أقل مما عانوا من الاضطرابات، ولم توفر هي الأخرى دماء أبنائها، غير أن الدم الذي سفكته من أجل قضية حريتها لم يفلح إلاّ في ترسيخ عبوديتها»(١).

لقد أبدى بعض المؤرّخين دهشتهم للاهتمام المحدود الذي خصّ به ڤولتير الدستور الإنكليزي في **الرسائل الفلسفية**، ورأوا في ذلك دليلاً على لامبالاته بمسألة الحد من السلطة الملكية. لكننا نرى، فيما يتعلق بنا شخصياً، أن ما يثير الدهشة في المقطع المذكور، ليس الحيّز المحدود الذي خصّ به ڤولتير هذه المسألة، وإنما الجرأة والجسارة اللتان طرح بهما هذه المسألة في مستهل القرن الثامن عشر.

تطرق ڤولتير مراراً، في مؤلفات أخرى، للدستور الإنكليزي. ففي **حوار بين أ وب وج** يؤكد أحد الإنكليز أن قوانين بلاده هي أفضل القوانين في هذا العالم، لأنها تضمن ممارسة العدل، وتحرّم التعسف والاستبداد، وتحمّل القيّمين على السلطة مسؤولية كل انتهاك لحرية المواطنين، وتضمن لكل فرد الحق في التعبير عن رأيه،

---

(١) **الرسائل الفلسفية**، م١، طبعة لانسون ١٩٣٧، ص ٨٩ ـ ٩٠.

شفهياً أو كتابياً. ويضيف هذا الإنكليزي قائلاً: «صحيح أنه لا يزال عندنا حزبان، لكنهما يراقبان بعضهما بعضاً، ويتنازعان على شرف السهر على الحرية العامة». فيجيبه محدثه قائلاً: «حافظوا على هذا الصرح الثمين الذي تضافر الذكاء والإقدام على تشييده: إن الثمن الذي دفعتموه مقابله أبهظ من أن تسمحوا بانهياره. لقد ولد الإنسان حراً: وأفضل أشكال الحكم هو الذي يضمن للإنسان، أكثر من أي حكم سواه، هبة الطبيعة هذه»[١].

في **آراء حول الإدارة العامة** (١٧٥٣)، يُعبِّر ڤولتير عن أمله في تعميم النظام الإنكليزي على أقطار أخرى، في أعقاب إصلاحات يقدم عليها ملك صالح، ثم عن أمنيته في «أن تشارك حينذاك العاميات[٢] في الحكم»[٣]. وكانت الإصلاحات التي تتحقق تحت شعار "الاستبداد المستنير" مرشحة، في رأيه، لأن تكون ذلك الجسر الذي يؤمن الانتقال من الملكية المطلقة إلى الملكية المعتدلة. لكن ماذا لو لم يتحقق هذا الانتقال، بسبب غياب "الملك الصالح"؟ يجيب ڤولتير عن هذا السؤال في **القاموس الفلسفي** قائلاً: «لدينا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن سائر الدول، التي لا تعتمد مثل هذه المبادئ أساساً لها، ستكابد من الثورات»[٤].

لا داعي، على ما نعتقد، إلى النظر بعين الشك والريبة إلى تصريحات ڤولتير هذه. فإضفاء طابع مثالي على الدستور الإنكليزي كان النتيجة الطبيعية، والمشروعة، لآراء ڤولتير الاجتماعية والسياسية، المنسجمة كل الانسجام مع هذا الدستور. ومن المرجّح جداً أن يكون ڤولتير، الممتثل تماماً في مستهلّ حياته الفكرية للعقلية السائدة في وسطه في مطلع القرن الثامن عشر، قد رأى في الملكية شكل الحكم الوحيد الذي يُمكن تصوره في فرنسا. ولئن فكّر بإصلاحات في تلك الفترة، فقد كان يتصورها قابلة للتحقيق في ظل حكم استبدادي، ولا يذهب إلى أبعد من تصوره عن "الملك الصالح". بيد أنه كان يتطوّر سياسياً، أسوةً بالطبقة التي كان يمثّلها. فمنذ مطلع الثلاثينات، راح ڤولتير ينشر في مؤلّفاته فكرة السلطة الملكية المحدودة والتمثيل الشعبي، ويروِّج للنظام الإنكليزي بصفته نظاماً يضمن الحرية السياسية والمدنية. ولا ريب في أن تصوره للملكية الدستورية قد رأى النور تحت تأثير الانطباعات التي حملها

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٣٦، ص ٣١١ ـ ٣١٥.

(٢) عاميات، جمع عامية، وهي هيئة متاحة للعامة، وعلى الأخص للبورجوازيين، ليديروا شؤونهم بأنفسهم. (م)

(٣) **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤) **القاموس الفلسفي**، مادة «الحكم».

في فترة إقامته في إنكلترا. لكن على الرغم من تبنّيه للمطالب الدستورية، فإن ڤولتير، المنسجم تماماً مع روح وسطه، لم يكن قد توصل بعد إلى التسليم بحتمية الثورة. لقد كان يحلم، على الرغم مما علّمته إياه تجربة الأحداث في إنكلترا، بتطوّر سياسي سلمي في فرنسا؛ تطوّر كان بلوغه مرهوناً، في نظره، بنشر الأفكار الجديدة في صفوف ممثلي الحكم الاستبدادي. بتعبير آخر، كان بلوغ هذا التطور مرهوناً بإقامة نظام على أساس من "الاستبداد المستنير". وهكذا ظلت فكرة "الملك الصالح" تجتذب عقل ڤولتير المتوزع بينها وبين تحمسه الفائق للدستور الإنكليزي.

والحال أن الشكوك بصدد إمكانية حصول تطور سياسي سلمي في الأقطار الأوروبية كانت قد بدأت تراود ڤولتير، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، منذ الستينات، أي عندما كان منكباً على تأليف **القاموس الفلسفي**. وتجدر الإشارة هنا إلى توزعه، في تلك الفترة بالذات، بين كيله المديح للنظام الإنكليزي وبين تطويره، بوضوح متزايد، للأفكار الجمهورية في كتاباته ومؤلّفاته. نحن نعلم أن ڤولتير كان، في تلك الحقبة من حياته، يعتبر **الجمهورية** الشكل الأولي والطبيعي لظهور الدولة. فما دام البشر يخضعون لأهوائهم في المقام الأول، فمن المستحيل، كما يؤكد ڤولتير، إقامة نظام كامل، خالٍ من العيوب. لكن لولا تلك الأهواء **لانعدمت الحاجة إلى الحكم** بالمقابل. والجمهورية، هي من بين سائر الأشكال الإدارية، أسهلها احتمالاً على الناس. فالنظام الجمهوري نظام طبيعي، نظام معقول. وفي النظام الجمهوري يجسّد الحكم إرادة الجميع، إرادة ينفّذها شخص واحد أو عدة أشخاص على أساس الشرائع التي سنّها الجميع. النظام الجمهوري يقرّب البشر إذن من المساواة الطبيعية أكثر من أي نظام آخر ويضمن، علاوة على ذلك، حرية المواطنين على نحو أفضل. وفي ظل النظام الجمهوري، يطمئن المواطنون أكثر على أملاكهم وحقوقهم. ولهذا السبب يكون الشعب أكثر ثراءً وبحبوحةً في البلدان التي يسودها حكم جمهوري: «إن المواطن في الجمهورية يكون على الدوام أكثر تعلقاً بوطنه من الرعية، إذ إن المرء يكون عادةً أكثر تعلقاً برزقه من تعلّقه برزق سيده». فقد اغتنت البلدان الواطئة (هولندا) بسرعة فائقة بعد أن طردت ملك إسبانيا[١].

وإذا كان ڤولتير لا يزال يعود أحياناً، في تلك الفترة من حياته، إلى شعار "الملك الصالح" (في **التعليق على روح الشرائع**، مثلاً، في عام ١٧٧٧)، فإنه يذهب إلى القول، من جهة أخرى، إن الملوك وحدهم هم الذين يفضّلون الملكية على أي شكلٍ

(١) «آراء في الإدارة العامة»، **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٢٦.

آخر من الحكم. ولئن كان يقول، في السابق، إنه من الطبيعي جداً التعلّق بحب أسرة ملكية، عمرها في فرنسا ثمانية قرون، فقد أضحى يشير من الآن فصاعداً باغتباط واضح إلى أن مؤسّسي هذه السلالة الملكية كانوا حفنةً من لصوص وأشرار، أرغموا الشعب المُسْتَعْبَد، بعد أن خدعوه، على أن يقيم لهم الهياكل وعلى أن يرى في خلفائهم ذرية من عرق إلهي. وقد أكد في **القاموس الفلسفي** أن البشر، في ظل الأنظمة الملكية، غالباً ما يكونون محرومين من حقوقهم الطبيعية. من الخطأ إذن، في تقديرنا، وفيما يتصل بالآراء المحابية للنظام الملكي التي عبّر عنها في تلك الفترة من حياته، أن نحملها على محمل من الجد. ولا يجوز أن يغيب عن أذهاننا أن ڤولتير كثيراً ما كان يرى أن من الأوفق له إخفاء المضمون الثوري لدعايته تحت غطاء من عبارات الوفاء للنظام. كان يريد أن يسدّد ضرباته بإحكام، لكن بدون أن يكشف أوراقه، وكان يجاهر بإيمانه بالحرية وبتوقه إليها، لكن بدون أن يدلّل على أي رغبة في الاستشهاد. ويبدو أن الميل الذي كان لا يزال يراوده تجاه الملكية انتعش مع محاولات تورغو الإصلاحية. لكن سقوط تورغو، الذي كان له عميق التأثير على ڤولتير، وجّه إليه الضربة القاضية.

* * *

تشغل الأعمال التاريخية مكانةً هامةً للغاية في ميراث ڤولتير الأدبي. وهذا الضرب من ضروب نشاطه كان يهدف، بلا جدال، إلى خدمة المجتمع في المرتبة الأولى. فالأبحاث التاريخية كانت تشكّل، بالنسبة إلى ڤولتير، سلاحاً من أسلحة النضال الاجتماعي ونشر الأنوار وفكرة الحرية. فڤولتير كان أبعد ما يكون عن المؤرّخ غير المنحاز. بل يُمكننا اعتباره مؤسِّس علم التاريخ البورجوازي. وعلى وجه التحديد لأن مؤلَّفاته التاريخية كانت بمثابة سلاح في يد الطبقة المتقدمة في ذلك العصر، والداخلة في صراع مع تشكيلات اجتماعية تجاوزها الزمن، فإنها شكَّلت خطوةً كبيرةً إلى الأمام على طريق فهم سيرورة تطوّر المجتمع البشري. وقد كتب بوشكين يقول: «إذا كانت الأولوية أهلاً للتقدير، فلنتذكر أن ڤولتير كان أول من سلك الطريق الجديدة، وحمل مشعل الفلسفة إلى أقبية محفوظات التاريخ المظلمة»[١].

فالمصنّفات التأريخية في المرحلة القبڤولتيرية ما كانت تطرح مسألة القوى المحرّكة للتاريخ، أو كانت تكتفي بأن تحلّ المسألة على صعيد ديني: فالتاريخ كان إنجازاً لخطة إلهية؛ التاريخ كان من صُنع الله. من هذا المنظور كان بوسُّويه Bossuet قد كتب مؤلفه الشهير **مقال في تاريخ الكون**، الذي يُعتبر أهمّ مؤلَّف تاريخي صدر في

(١) بوشكين: **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ٣٣.

القرن السابع عشر. ومن المعروف أن ڤولتير لم يدحض فكرة الدين المنزل فحسب، بل أيضاً المذهب القائل إن يد الله تتدخل في عمل القوانين الطبيعية. وكان محتماً عليه بالتالي أن يرفض التصوّر اللاهوتي للتاريخ. لقد كان التاريخ، من منظوره، علماً علمانياً خالصاً، لا دخل للقوى الإلهية فيه. كان التاريخ، من منظوره، من صُنع أُناسٍ عاديين تحركهم دوافع إنسانية خالصة. وبما أن الأحداث لا يمكن أن تُعتبر من هذا المنظور مراحل على طريق تحقيق مشروع إلهي، فإن ڤولتير كثيراً ما يتحدث عن التاريخ وكأنه تضافر لمجموعة من الظروف العارضة. بيد أن هذه المصادفات ترتبط دوماً فيما بينها بعلاقات علمية، وتخضع لنواميس الكون الطبيعية.

إن ڤولتير، الداخل في صراع مع مذهب الاصطفاء[1] الجنسيني، أورد في بعض كتاباته السابقة أفكاراً وآراء تسمح باعتباره من أنصار حرية الاختيار. غير أنه انحاز فيما بعد، وعلى نحو حازم ومتماسك، إلى جانب مذهب الجبرية. فلا شيء يحصل بلا سبب. ومن يأتِ بذكر النتائج من دون التوقف عند الأسباب، فتهريفاً يهرف. وإنه لمما يدعو إلى الاستغراب فعلاً أن يكون في وسع الإنسان، هذا الحيوان الذي لا يتخطى طوله أقداماً خمسة، أن يتصرّف وفق هواه، وكما يحلو له، في حين تخضع الطبيعة برمتها لقوانين ثابتة، لا تتبدل. أنا حر طبعاً عندما أبغي ما أبغيه، لكني لا أبغي ما أبغيه إلاّ بحسب الضرورة، وإلا لكانت لدي رغبات غير مبرَّرة، وهذا أمر مستحيل. إن القوانين التي تسيِّر العالم غير قابلة للتقادم، وكل شيء في هذا الكون ضروري: «إن الأجسام تميل نحو مركز الأرض، ولا يسعها أن تميل إلى السكون في الفضاء. إن أشجار الإجاص لا تستطيع أبداً أن تحمل ثمار الأناناس...، فكل شيء منظّم، متشابك، ومحدّد»[2].

استنبط ڤولتير من جميع هذه الأفكار النتيجة التالية، البالغة الأهمية لفهم التاريخ البشري، والقائلة إن كل حدث في الحاضر يولد من الماضي ويولِّد المستقبل، وأن الترابط السرمدي للأشياء غير قابل للانقطاع أو للتغير، وأن الطبيعة برمتها خاضعة لنواميس لا عودة عنها.

في مؤلَّفاته التاريخية الأولى، خصّ ڤولتير ظهور الرجل العظيم، في لحظة ما من لحظات التاريخ، بمكانة خاصة بين سائر الظروف التي هي من صنع المصادفة. فالرجال العظام، كما يؤكد في كتاباته، يعطون تطور البشرية دفعاً قوياً، ولا سيما إذا كانوا

(١) كان الجنسينيون يدّعون بأن الله قد اصطفى صفوة صغيرة من الناس وخصها بالحق في الخلاص. (م)
(٢) **القاموس الفلسفي**، مادة «القدر».

يتربعون على سدة السلطة والمسؤولية. لكن منذ صدور كتابه **بحث في العادات**، لم يعد الفيلسوف يعلّق تلك الأهمية الفائقة على دور الرجال العظماء. فقد ذاب هؤلاء، إنْ جاز التعبير، في التيار العام الذي تخلقه الجماهير تحت ضغط الظروف والأهواء الملازمة للطبيعة البشرية. وهذا التغيُّر في موقف ڤولتير من «الإنسان المرسل من العناية الإلهية»، جاء منسجماً مع تطوّر نظرته السياسية، أي مع خيبة أمله في "الملك الصالح"، ومع الجذب المتنامي الذي كانت تمارسه عليه الأفكار الجمهورية.

نحن نعلم أن ڤولتير كان يضع المصلحة أحياناً في مقدمة القوى الفاعلة في المجتمع. لكننا نخطئ إذا ما أخذنا بهذه الحجّة لنعزو طابعاً مادياً إلى فلسفة التاريخ الڤولتيرية. فڤولتير لا يعطينا في مؤلّفاته تفسيراً واحدياً للتاريخ، مع أنه ليس بعيداً عن إدراك تداخل شتى جوانب السيرورة التاريخية وتشابكها. وهو لا يسعى، على كل حال، إلى أن يبني عرضه للأحداث، في مؤلّفاته التاريخية المحضة، على نظرية "المصالح". ولئن أولى اهتماماً خاصاً لحياة المجتمع الاقتصادية، فإنه لم يخص تطور العقول بقدر أقلّ من الاهتمام. ومن الخطأ الادعاء أنه كان يرى في الظواهر المادية وحدها، أو على العكس في الظواهر الروحية وحدها، مفتاح فهم السيرورة التاريخية برمّتها. لا ريب في أنه كان ميالاً إلى اعتبار تقدم الأنوار، تقدم "الرأي"، القوة الأساسية المحرّكة للتاريخ، لكن بدون أن يلح على هذه الفكرة أو يعمل على تطويرها. إن آلية السيرورة التاريخية تظل عنده بوجه الإجمال بلا تفسير، أسوةً ببقية الأعمال التأريخية البورجوازية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن الموقع الطبقي الذي احتله ڤولتير في صراعات عصره الاجتماعية هو الذي حدد دائرة اهتماماته في ميدان الوقائع التاريخية. وإن يكن تاريخ المرحلة السابقة قد اهتم في المقام الأول بالوقائع السياسية والعسكرية، أي بالوقائع التي كانت تستقطب اهتمام المجتمع الإقطاعي، فقد شاء ڤولتير بالمقابل أن يكتب تاريخ الحضارة التي قدمها في الأهمية على وقائع الحياة السياسية والحروب. فقد كتب يقول: «إن قناة تجمع بين بحرين، أو لوحة لپوسان Poussin أو مأساة جميلة، أو حقيقة مجلوّة، أمور أهم ألف مرة من سائر سجلات البلاط وأخبار الحروب». وفي كتابات أخرى يدلّل ڤولتير - المؤرّخ على اهتمام كبير بدقائق حياة الناس في عصرٍ أو في آخر (كيف يعملون ويتدفؤون وماذا يلبسون)، وبطبيعة العلاقات التجارية بين مختلف الشعوب، وبالعلاقات بين طبقات المجتمع لدى اختراع طواحين الهواء... وهلم جرا. وفي التفسير الڤولتيري لماهية التاريخ، نرى الوقائع الاقتصادية تختلط بالوقائع ذات الطابع الإيديولوجي وتمتزج بها. وهو يدلل أحياناً إزاء «تاريخ الملوك والديبلوماسيين والقادة

العسكريين»، على ازدراء يتنافى وأهميته الفعلية. هذا الازدراء، هذا الانتقاص من قيمة ذلك التاريخ قابل لأن يُفسَّر على أنه ردة فعل بورجوازية لا على التاريخ الإقطاعي فحسب، بل أيضاً على النظام الإقطاعي والاستبدادي بحروبه السلالية ومكائده البلاطية الحقيرة.

وبالتوجّه الجديد لاهتمامه العلمي استطاع ڤولتير، من موقعه الطبقي، أن يوسّع كثيراً أفق مؤلّفاته التاريخية، بالمقارنة مع مؤلّفات أسلافه. ففي التاريخ "الكوني" ما قبل الڤولتيري، كان "التاريخ المقدس" لشعب اليهودية يصور على أنه نقطة انطلاق "الحضارة المسيحية"، ثم كان يليه عرض لتاريخ اليونان وروما، فعرض لتاريخ الشعوب الأوروبية أخيراً. ذلك كان المخطط التاريخي الشائع، وهو مخطط مرتبط بالإيديولوجيا الدينية السائدة.

وقد أشاح ڤولتير عن هذا المخطط لدافعين: كان دافعه **الأول** مرتبطاً بتوسّع العلاقات التجارية بين أوروبا والأمصار النائية من هذا العالم. وقد اكتسبت أسماء هذه البلدان في القرن الثامن عشر معنى جديداً بالنسبة إلى البورجوازية الأوروبية. فقد باتت هذه البلدان ترمز إلى سلعة أو أخرى، كما أن ازدهار مؤسسات أوروبية شتى بات مرهوناً بالعلاقات القائمة معها. من هنا كان الاهتمام الذي بات الأوروبي يوليه لتاريخ هذه البلدان، وللحياة فيها. ومن هنا أيضاً كان مصدر ذلك الاهتمام الذي خص به ڤولتير الكلدانيين، والصينيين، والهنود... إلخ، في أعماله التاريخية. «إن ڤولتير، بتجرعه القهوة العربية في فنجان صيني، رأى أفقه التاريخي يزداد سعة ورحابة»[١].

لكن يبدو أن الدافع **الثاني**، الدافع الإيديولوجي، كان هو الأقوى. أفلم يكن المخطط القديم منبثقاً عن الإيديولوجيا القديمة، عن الدين المسيحي؟ الحق أن ڤولتير كان، في مسعاه إلى النيل من نفوذ هذا الأخير، يبحث بشغفٍ عن وقائع تاريخية كفيلة بتقويض سلطة "التاريخ المقدس". وكان يعلق أهمية فائقة على البرهان على وجود حضارات أعرق بكثير من حضارة شعب صغير لم يكن ثمة ما يؤهله لاعتبار نفسه شعباً مختاراً، وعلى التأكيد على ما خلقته هذه الحضارات من قيم تفوق ببعيد ما أعطته حضارة ذلك الشعب الصغير. وخدمة لهدفه هذا، رأى من المناسب أن يشتمل مخطط تاريخه الكوني على مجتمعات الشرق القديمة. وهذا ما سمح له بتوسيع منظوره التاريخي على نحو بالغ الخصوبة بالنسبة إلى تطوّر العلم التاريخي من جهة، وبزعزعة

---

(١) ج. لانسون، **ڤولتير**، ١٩٠٦.

دعائم مذهب الكنيسة المهيمن من جهة أخرى، الأمر الذي كانت له أهميته البالغة فيما يتعلق بالنقد الڤولتيري للمسيحية وللكاثوليكية.

ساهم نضال ڤولتير ضد الكنيسة في تنمية واحدة من أكثر خصائصه إيجابية بصفته مؤرخاً، أعني براعته في ميدان النقد التاريخي. فقد كانت روح النقد عند ڤولتير، هذه الروح المرهفة، الماكرة، الثاقبة، المهدِّمة، من أكثر جوانب فنه بروزاً ولفتاً للانتباه. وقد دفعت به الحاجة الماسة إلى تحليل نقدي لأسس المذهب المسيحي، إلى الاستعانة بموهبته النقدية في تحليله للمصادر التاريخية وفي صياغة المناهج اللازمة لهذا الهدف. لكن الأسلحة التي كان يستخدمها في نقده للكتب المقدسة، كانت تسعفه أيضاً عندما كان يتصدى بالنقد للمصادر التاريخية في مجالات أخرى. ولئن شاخت مناهجه وتقادمت إلى حد ما، ولئن لم يستخدمها على الدوام بمنطق متماسك، فهي تبقى برغم ذلك كله كسباً هاماً للعلم التأريخي.

ما كان ڤولتير يكتفي برفض المصادر المشكوك فيها، بل كان ينظر أيضاً بعين ناقدة إلى المصادر المسلّم بصحتها بوجه عام. وتقدم لنا ملاحظاته حول تشريع ليقورغوس[١] واحداً من أجمل نماذج التحليل النقدي. فمن المعروف أن معظم كتّاب القرن الثامن عشر كانوا يؤمنون إيماناً أعمى بالأسطورة التي نُسجت حول ليقورغوس. وكان منظّرو مرحلة ما قبل الثورة ورجالات هذه الثورة يشيدون محاكماتهم الفكرية على أساس تلك القوانين التي رُفعت إلى مرتبة الواقعة التاريخية غير القابلة للدحض. وقد استبق ڤولتير عصره عندما وقف من هذه المسألة موقفاً ينافي الآراء السائدة في أيامه. فقد أنحى باللائمة على مونتسكيو للخفّة التي راح يردد بها القصص التقليدية حول نظام إسبارطة، بدون أن يدور له في خلد أن يعمد أولاً إلى التمعن والتدقيق في مصادر معلوماتنا حول هذا الموضوع. ولا سيما ـ كما يضيف ڤولتير ـ أن نصوص القوانين الإسبارطية غير متوافرة لدينا، وأننا لم نكوّن فكرة عنها إلاّ من خلال بعض ما جاء في كتابات فلوطرخوس الذي لم يعاصر ليقورغوس بل عاش بعده بعدة قرون، وأن معرفة تاريخ الإسبارطيين لم تصبح موثوقة، بهذا القدر أو ذاك، إلا بعد حرب أحشويرش. ويخلص ڤولتير إلى القول إن عهد إسبارطة الجميل قد يكون في نهاية المطاف شبيهاً بعصر الكنيسة البدائية الذهبي: أي زمناً خرافياً وأسطورياً[٢].

---

(١) ليقورغوس: مشرع إسبارطة الأسطوري، يقال إنه طاف بعدد من البلدان، وبعد هذه الجولة الواسعة أقدم على إصلاح شامل للدولة. (م)

(٢) **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٣٦٩.

على التاريخ أن يعتمد فقط على الوقائع التي جرى التحقّق منها نهائياً، وألا يُجري فيها تبديلاً أو تحريفاً. لكن مهمة المؤرِّخ لا تقتصر على تحديد هذه الوقائع وتثبيتها. فإذا ما تراكمت الوقائع، على نحو فوضوي وغير منسق، في العقل البشري، أتعبته وأرهقته بدل أن تساعد على تنميته. والمطلوب من المؤرِّخ أن يميِّز بين ما هو مهم وما هو ثانوي، وأن يهمل التفاصيل الصغيرة التي لا مكان لها في المؤلّفات التاريخية، والتي هي من اختصاص الحوليات والمراجع. وللحوليات والمراجع أهميتها بدون أدنى ريب، بيد أن ڤولتير أدرك تماماً أن مهمة نشر الأنوار التي نذر نفسه لها تقتضي مؤلفات تاريخية من نوع آخر، من نوع عقد العزم على ابتداعه. ونحن على بيِّنة من طبيعة الوقائع التي كان يعتبرها ذات أهمية للتاريخ الحقيقي، كما أننا على بيِّنة من طبيعة الدوافع الاجتماعية التي كانت تملي عليه خياره. بيد أن الاختيار الحكيم والذكي للوقائع لم يكن بحد ذاته كافياً لتحقيق المهام التي عيَّنها عصر الأنوار للتاريخ. فالمطلوب أيضاً تأويل هذه الوقائع تأويلاً سليماً، على ضوء الفكر الفلسفي، بحيث تنبثق من السديم لوحة متناسقة ومكتملة الملامح.

وثمة ميزة إيجابية أخرى يتسم بها فكر ڤولتير التاريخي، ألا وهي نفوره من كل نظرية تُفرض من الخارج على البحث التاريخي. ولا شك في أن موقفه هذا مرتبط نفسياً بصراعه ضد المسيحية: أفلم يكن التصور اللاهوتي المسيحي في زمانه التصور التاريخي الأكثر سطوةً وانتشاراً، والمفروض فرضاً على التاريخ باعتباره الخلاصة الإلزامية لأطروحات اللاهوتيين؟ من جهة أخرى، فإن يقين ڤولتير بأن الوقائع التاريخية، إذا ما دُرست وجرى التحقق منها بتمعن وتحرٍ، توفّر بحد ذاتها مادة كافية ووافية لإطلاق التعميمات، وأن التأويل الفلسفي للتاريخ قد لا يكون مثيراً للاهتمام فحسب بل مفيداً أيضاً من المنظور الاجتماعي، هذا اليقين يتحدر بلا أدنى ريب من التفاؤل الملازم للطبقة التي يمثِّلها ڤولتير، وكذلك من اقتناعه بأن السيرورة التاريخية لا توالي تقدمها في التحليل الأخير إلا في اتجاه مُثُله العليا.

إن الاستنتاجات العامة التي خلص إليها ڤولتير بعد تحرّيه للوقائع التاريخية تعكس بسطوع الموقع الذي كان يمثّله في الصراع الإيديولوجي في عصره. فالتاريخ سيرورة تحولات دائمة، لا شيء فيه ثابت، مستقر. بل كل شيء قابل للتغيير: البشر، والعادات والتقاليد، وأشكال الحكم. وهذا التغيير يحصل على يد البشر، تحت ضغط الدوافع والحوافز البشرية، الطبيعية، بدون تدخل عالم الغيب.

وطريق الإنسانية محفوف بالعذاب ومزروع بالأشواك. أما المؤرّخون، بدءاً من

كتّاب الحوليات في عهد الملوك الكارولنجيين[١] وحتى أكاديميي القرن السابع عشر، فإنهم، في إجلالهم الذليل للقوة، مجّدوا الكذب والزيف والظلم والقسوة التي كانت ضاربة أطنابها في كل مكان، وساهموا في خلق أجواء من التضليل تساعد على اضطهاد البشر وعلى خنق العقل البشري. والواجب الملقى على عاتق كل مؤرّخ حقيقي أن يفضح جرائم سادة البشرية، من ملوك ورجال كهنوت، لا أن يبرر الماضي المشؤوم والحاضر القاتم، وأن يضع التاريخ في خدمة الأنوار، وأن يساعد الناس على وعي الشرّ المنتصر وإدراك حقيقته. وكل إنسان ذي عقل لا يكون له من شاغل، عندما يُطالع التاريخ، إلاّ أن يدحضه. ذلك أنه لا بد من معرفة الماضي على حقيقته للتحرر منه بصورة نهائية. فالبشرية تتقدم وتحسّن شروط حياتها، على الرغم من جميع العقبات التي تواجهها، حتى وإنْ كان تقدمها بطيئاً وئيداً. والأحكام المسبقة والتعصب هما سبب معظم المصائب. لكن الأنوار طفقت تقشع الظلمات، وسلطان الأحكام المسبقة بدأ يتراجع، والعادات والشرائع أخذت تتحسَّن، والعلوم والصناعات شرعت تزدهر. وكان ڤولتير على يقين من أن المستقبل سيشهد تقدماً أعظم بعد للعقل وللفنون، وأن المهن المفيدة ستسجل تطوراً مرموقاً، وأن الأحكام المسبقة ستندثر وتنحسر بالتدريج، وأن الأنوار ستنتشر أكثر فأكثر. وجميع الشعوب مدعوة إلى المساهمة في انطلاقة البشرية هذه: فليس هنالك من شعوب مختارة، ولا من أعراق متفوقة.

هذه اللوحة العامة كانت، في ظروف القرن الثامن عشر، أقرب إلى الدعاية منها إلى الحقيقة. وكان هدفها التاريخي واضحاً، جلياً. لكن لم يكن التصور العام للسيرورة التاريخية هو وحده الذي يخدم، لدى ڤولتير، قضية الدعاية النضالية. فمهما كانت الواقعة الخاصة التي يتطرق إليها، يطالعنا منه على الدوام وجه خصم الكنيسة والاستبداد، وعدو الأحكام المسبقة الدينية والتعصب، وغريم اضطهاد النظام الإقطاعي وتعسّفه وقسوته. وقد أصاب ج. لانسون عندما قال عن **بحث في العادات**، الذي يكاد أن يكون نشيداً يسبّح بحمد الأنوار والتقدم، إنه عمل تبشيري حماسي. فالبحث العلمي عند ڤولتير، كما أوضحنا ذلك في معرض كلامنا عن الكيفية التي عالج بها تاريخ ولادة المسيحية وتطورها، كان مسخّراً لخدمة نضال عصره الاجتماعي. والأمر بالمثل فيما يتصل بنقده اللاذع لعادات العصر الوسيط وأفكاره وتقاليده المتميزة بالتعصب والجهل والفظاظة والشراسة، ولـ "غش" الباباوات والإكليروس، ولتجاوزات الملوك والسادة

---

(١) أسرة ملكية فرنسية اعتلت العرش عام ٧٥١ مع الملك بيبين القصير وأعادت بعث إمبراطورية الغرب من عام ٨٠٠ إلى ٨٨٧ (في عهد شارلمان على الأخص). (م)

الإقطاعيين، ولحروب السلالات المالكة المستمرة، العبثية، المدمِّرة. ولا يخص ڤولتير بعطفه إلاّ الشعب الذي يخلق القيم المادية والروحية، على الرغم من وطأة النير الذي يرزح تحته، ويحيي الأرض، ويبتدع المهن والفنون. لقد كانت كلمة "الشعب"، عندما تخطّها ريشة ڤولتير، تبدو وكأنها تشتمل على الطبقة الثالثة برمتها. لكن موقفه كان ملتبساً، غامضاً، إزاء الشرائح الاجتماعية التي تقف في أسفل السلم الاجتماعي، أي إزاء العامة. إنه يتعاطف ولا ريب مع عذاباتها، ويدرك حتمية احتجاجها وتمردها. بيد أنه يجد انتفاضاتها رغم ذلك عقيمة ومضرّة، ويرى أنه من المستحيل تحقيق تحوّل جذري في وضعها، ويقدّر أن أفعالها المستقلة قد تكون خطرة. لهذا السبب تراه يذهب أحياناً إلى معارضة تثقيفها.

إن التباين في وجهات النظر بين ڤولتير ومونتسكيو حول مسألة دور العناصر الجرمانية في تكوين شعوب العصر الوسيط ومؤسّساته، تباينٌ بليغ الدلالة، لأنه يعكس بلا جدال التفاوت في مواقفهما الاجتماعية.

كان مونتسكيو ميالاً ميلاً صريحاً إلى المساومة مع الإقطاع، وكان يقرّ بشرعية بعض عناصر النظام الإقطاعي (القضاء المولوي، الامتيازات السياسية والمالية). فأثّر ذلك على موقفه من القوة التي أعطت النور في رأيه للنظام الإقطاعي، أي القبائل الهمجية التي غزت الإمبراطورية الرومانية، ومن قادتها، ودفع به إلى خلع هالة من المثالية على التقاليد "الجرمانية". هذه النزعات المتجرمنة، "القوطية"، كانت محط انتقاد ڤولتير، عدو النظام الإقطاعي، المتماسك المواقف والآراء. وقد ذهب مونتسكيو إلى التأكيد، مستشهداً بتاقيطس، أن الإنكليز استوحوا من الجرمانيين فكرة نظامهم السياسي. فهذا النظام المتميّز قد ابتُدع، على حد ادعائه، في الغابات الجرمانية. وقد ردّ عليه ڤولتير بسخرية، مدللاً على فهم عميق لترابط الظاهرات التاريخية: «هل اكتشفت مصانع الجوخ الإنكليزية، هي الأخرى، في الغابات؟»[1]. وفي فقرة أخرى يسمي مونتسكيو الفرنجة "آباءنا". فيعلق ڤولتير قائلاً: «على رسلك يا صديقي، لكن هل أنت واثق من أنك تنحدر من إفرنجي؟ ولماذا لا تكون، مثلاً، «سليل أسرة غالية فقيرة؟» وأي شرف يمثّله الانتماء إلى الفرنجة «الذين جاؤوا من مستنقعات ما وراء الراين لينهبوا الغاليين ويسلبوهم؟» إن أسماء جميع أولئك الفنداليين[2]، أولئك الفرنجة

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٣٩٣.

(٢) الفنداليون، قبائل جرمانية اجتاحت فرنسا وإسبانيا في القرن الخامس واحتلت روما ونهبتها. وقد باتوا يرمزون إلى التخريب والهمجية. (م)

الذين دمروا الإمبراطورية الرومانية وثقافتها، لا تثير فيه إلا الكراهية والتقزز. فمن كان هؤلاء الفرنجة الذين يسمّيهم مونتسكيو، «ابن مدينة بوردو»، **آباءنا**؟ «بهائم مفترسة تسعى وراء طعام ومأوى لها». فكلوفيس، مشيِّد الكنائس والأديرة، حفل عهده باقتراف سلسلة من الجرائم المروعة. أما المشرعون البرابرة، الذين أحاطهم مونتسكيو بهالة من المثالية، فكانوا مسوخاً في نظر ڤولتير[1]. وتجدر الإشارة إلى أن عداء ڤولتير القاطع والنهائي للإقطاع قد شحذ حسّه التاريخي، وأتاح له أن يتبيّن سمات النظام الإقطاعي الذي كان يمقته مقتاً شديداً حيث لم تلمسها إلا قلة من الكتّاب، لا في القرن الثامن عشر فحسب، وإنما أيضاً في القرن التالي. فقد أكّد مثلاً أن الإقطاعية وجدت، بأشكال مختلفة، في الإمبراطورية الرومانية، وفي عهد الملوك اللومبارديين في إيطاليا، وفي الإمبراطورية العثمانية، وفي بلاد فارس، ومونغوليا، والبيرو، وروسيا.

إن كتابات ڤولتير التاريخية هي، من دون أدنى ريب، «نظرة إلى الماضي بعين السياسة». وهذه الصفة المميزة لڤولتير ـ المؤرّخ مسؤولة عن بعض النواقص والعيوب التي تشكو منها مؤلّفاته في هذا المضمار. وينبغي أن نشير بوجه خاص في هذا الصدد إلى تحريف المنظور التاريخي، وإلى تطبيق معايير معاصرة على عصور بائدة. وهكذا عجز ڤولتير عن أن يفهم أن الانتقال من العبودية القديمة إلى النظام الإقطاعي شكّل خطوة إلى الأمام في سياق تطور البشرية العام. كما أنه عجز، في نقده الحاسم والمبرَّر للمسيحية، عن توضيح مدلولها التاريخي والدور الحضاري الذي لعبته في حقب محددة من التاريخ الأوروبي. لم يتمكّن إذن أعظم مفكّري القرن الثامن عشر الموسوعيين، وأكثر عقول ذلك العصر شمولية، من ابتداع تاريخ للحضارة يتسم فعلاً بالموضوعية والنزعة العلمية. والحق أن التاريخ العلمي لم يرَ النور إلاّ لاحقاً، وعلى قاعدة طبقية أخرى. فالمبادئ الميتودولوجية التي كانت تقدمها فلسفة الأنوار البورجوازية في القرن الثامن عشر لعالم مؤرّخ كڤولتير، لم تكن كافية لأن تجعل من التاريخ علماً حقيقياً. لكن مهما يكن من أمر، فإن مؤلّفات ڤولتير التأريخية تبقى صرحاً سامقاً من صروح مرحلة بالغة الأهمية لا بالنسبة إلى تكوّن الإيديولوجيا البورجوازية فحسب، بل بالنسبة إلى تكوّن العلم التاريخي أيضاً.

كان ڤولتير بطلاً من أبطال البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر. وإننا نلمس في ميراثه الفكري العديد من السمات التي تعكس ضيق الأفق المحتوم لإيديولوجيا هذه الطبقة. فعلى الرغم من مواهبه الخارقة، كان محتوماً عليه أن يظل

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٢٩، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢، ٤١٢ ـ ٤٢٢.

أسير الحدود التي فرضها عصره وطبقته على فكره. بيد أن البورجوازية الفرنسية كانت في ذلك القرن طبقة متقدمة. وكان لصراعها ضد الإقطاع أهميته الفائقة بالنسبة إلى مستقبل البشرية جمعاء. وكان ڤولتير نفسه يؤمن بأنه يخوض صراعه لا من أجل إقامة حكم البورجوازية المرتقب، بل باسم تقدم الجنس البشري. فالبشرية، كما كان يقول، هي مبدأ سائر أفكاره. وعلى الرغم من تباين العصور والعلاقات الاجتماعية، فإن مذهب ڤولتير الإنساني، الفعّال والنضالي، يحتفظ بكامل أهميته وقيمته في عصرنا هذا. إن اسم ڤولتير يظل عزيزاً على سائر أنصار قضية التقدم الإنساني، وممقوتاً بالنسبة إلى سائر أنصار الرجعية.

ـ ٣ ـ

مونتسكيو

لم تلاقِ فكرة الحدّ من السلطة الملكية إلاّ أصداء واهية في فرنسا خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن الثامن عشر، وذلك على الرغم من المثال الإنكليزي ومن انتشار المؤلفات السياسية الإنكليزية. فكتابات المؤلّفين الفرنسيين في هذه الفترة لا تنطوي على دفاع واضح ومتماسك عن النظرية الدستورية. وقد امتزجت هذه النظرية على نحو عجيب، خلال مراحل تطورها الأولى، بنظرية الاستبداد المستنير. وقد سبق لنا التنويه بمثال ڤولتير الذي كان يمتدح الملكية المستنيرة والحرية الإنكليزية في آن واحد.

كان مونتسكيو يعدّ بلا مراء المفكّر السياسي الأكثر هيبةً ونفوذاً في دوائر المعارضة البورجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا. ويعتبره الفكر الدستوري البورجوازي الفرنسي مؤسِّسه. وبالفعل، لعب كتاب مونتسكيو، **روح الشرائع**، دوراً بالغ الأهمية في نشر الأفكار الدستورية المعتدلة والترويج لها في أوساط الفرنسيين.

كان شارل دو سوكوندا، بارون دو لابريد ودو مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥)، سليل أسرة غنية ونافذة من جنوب فرنسا، أسرة تنتمي إلى طبقة النبلاء البرلمانية. وما أن بلغ السابعة والعشرين حتى كان قد أصبح رئيس برلمان مدينة بوردو، إلاّ أنه تخلّى عن هذا المنصب بعد عشرة أعوام. وقد قام يومئذ بجولة طويلة، استغرقت ثلاث سنوات، زار خلالها إيطاليا، والنمسا، والمجر، وسويسرا، والبلدان الواطئة، وإنكلترا. وحين كان لا يزال يترأس برلمان بوردو، كان يشغل أوقات فراغه بالأبحاث العلمية. وقد دفعه فضوله إلى المعرفة إلى دراسة الفيزياء، والفلسفة الأخلاقية، والتاريخ. وقد

أبدى، خلال رحلاته، اهتماماً فائقاً برصد جميع الوقائع التي تميّز الحياة الاجتماعية والسياسية في الدول المعاصرة. وبعد أوبته إلى فرنسا تنقل بين قصره في لابريد تارةً وباريس طوراً. وقد ثابر بدأب على مباحثه العلمية والأدبية، من دون أن يهمل أملاكه ويحرم نفسه من متع الحياة الاجتماعية.

إن إرث مونتسكيو الأدبي متنوع للغاية. في عام ١٧٢١ أصدر **الرسائل الفارسية** التي اختلط فيها النقد الجارح والجريء لعادات العصر والكنيسة والحكم بلوحات مستقاة من الحياة في سراي أصفهان، وبروايات عجيبة تتسم بنزعتها التثقيفية حيناً وبطابعها العابث الهازل حيناً آخر. وبعد **الرسائل الفارسية** صدر، في العشرينات أيضاً، **معبد جنيد** المتميز بخفّته الفائقة، و**رحلة إلى بافوس**. وبعد سبعة أعوام أصدر **تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم**، وهو عمل تأريخي عظيم. وأخيراً أصدر مونتسكيو في عام ١٧٢٨ رائعته الشهيرة **روح الشرائع** التي تشكّل إلى حد ما خلاصة أبحاث سنوات عدة، وحصيلة تأملاته التاريخية والسياسية.

تتميز **الرسائل الفارسية**، بين كتابات مونتسكيو السابقة لها، بأهمية خاصة من منظور تاريخ الأفكار الاجتماعية والسياسية. وتشكو أحياناً الأفكار السياسية، التي يعبِّر عنها مونتسكيو في هذا الكتاب، من قلة في الوضوح. وكثيراً ما يتفق أن تتناقض ملاحظاته بصدد الأحداث التاريخية. وهذا التناقض لا يجد دوماً ما يبرره، ولو شكلياً، في تباين الهويات المنسوبة إلى كاتبي هذه الرسائل. وقد طرح مونتسكيو مشكلة الدولة والمجتمع، في صورتها العامة، في الرسائل التي تدور حول سكان المغر والكهوف، أي من يسميهم بـ "التروغلوديين"[(١)].

وقد أوضح مونتسكيو، من خلال قصة هذا الشعب الخيالي، أن البشر المحرومين كلياً من الفضائل المدنية، والذين يجهلون كل شيء عن مبادئ العدل والإنصاف، يعجزون عن العيش معاً. وهذا الشعب الذي مزّقته التناقضات، واستعبدته الأهواء الفردية والدوافع الأنانية، محكوم عليه بالهلاك المحتوم. وهكذا انقرض التروغلوديون "الأشرار"، الذين أقام مونتسكيو معارضة بينهم وبين التروغلوديين الصالحين الذين لا يعرفون الأنانية وغريزة المُلكية، والذين تربطهم فيما بينهم أواصر التضامن البشري. إن التروغلوديين الصالحين يجهلون سلطة الدولة ولا يحتاجون إليها أساساً، إذ إن النظام في بلادهم لا تضمنه القوانين، بل فضائل الناس الاجتماعية. وطبيعة الإنسان تحتّم عليه، بحسب مونتسكيو، أن يعيش مع أقرانه. والإنسان، منذ لحظة مجيئه إلى هذا

(١) **الرسائل الفارسية**، (الرسائل ١١ ـ ١٤)، طبعة ١٩٥٤.

العالم، كائن اجتماعي. واندحار الفضائل الاجتماعية وانتصار الغرور والجشع هما اللذان تمخضا عن ولادة الملكية عند التروغلوديين[1].

تنفرد هذه اليوطوبيا الفوضوية النزعة بمكانة خاصة بين تأملات مونتسكيو السياسية التي نجدها مبعثرة هنا وهناك في **الرسائل الفارسية**. ففي قصة التروغلوديين يُسهب مونتسكيو في تفصيل فكرتين حتى نتائجهما المنطقية الأخيرة: الاعتراف بالأخلاق الاجتماعية كشرط لازدهار الشعوب أكثر أهمية من المؤسسات السياسية، والإقرار بالحرية كأسمى ثروة في الوجود الإنساني. لكن الرؤى المتطرفة في الحقل الاجتماعي والسياسي لم تكن مما يميز آراء مونتسكيو. فهو في تأملاته السياسية يلتزم عادة بالاتزان والاعتدال. إلا أننا لا نستطيع أن ننكر مع ذلك أن **الرسائل الفارسية** تتضمن أحياناً تهجمات فظة على ملوك فرنسا. فمونتسكيو يسخر علناً من "عبقرية" لويس الرابع عشر الذي كان، بحسب ادعائه، يحب الانتصارات ولكنه يتخوف من وجود جنرال قدير على رأس قواته، ويفضّل الشخص الذي يقوم بذلٍ على خدمته على الذي يكسب له المعارك، ويعيّن وزراء شباناً لم يتجاوزوا الثامنة عشرة من العمر. ويدين مونتسكيو خفة السياسة المالية لملوك بلاده واعتباطيتها، إذ كانوا يتوهمون أن أنجع سبيل إلى مضاعفة المليون إقناع رعاياهم بأن الفلس الواحد يساوي اثنين. وبالمقارنة مع كل ما جاء في رسائل أخرى، فإن مديح ملوك فرنسا، الذي تضمنته الرسالة الثانية بعد المائة ـ التي أضيفت على الأرجح برسم الرقابة والتي صوّرت الملوك وكأنهم «يحملون معهم النعمة على الدوام»، «مثل الشمس التي تحمل الدفء والحياة إلى كل مكان» ـ هذا المديح يحمل بين ثناياه في الواقع ضرباً جديداً من السخرية.

لكن ضحكة مونتسكيو الساخرة لا تذهب مع ذلك إلى حد المساس بالمبادئ الأساسية للنظام الملكي. فهو لا يدين الملكية، التي يرى فيها سلطة فرد قائمة على القوانين، بل يدين الاستبداد القائم على العسف. فمعظم دول عصره لم تكن في نظره تحمل من الملكية غير الاسم، إذ إنها كانت في حقيقتها أنظمة استبدادية. ونقطة ضعف النظام الملكي تكمن، كما يدّعي، في عدم استقراره، الأمر الذي يحكم عليه دواماً بالانحطاط، أي بالتحوّل إما إلى نظام استبدادي وإما إلى نظام جمهوري. ومرد نقطة الضعف هذه، بحسب رأي مونتسكيو، كون هذا الشكل من الحكم يعتمد على توازن قائم بين الملك والشعب، وهو توازن يصعب الحفاظ عليه إذ إن سلطة أحد الطرفين تتراجع عادةً لصالح الطرف الآخر. فبما أن الملك يقف على رأس جيوشه، فإن كفته

---

(١) المصدر نفسه، الرسالة ١٤.

هي التي ترجح عادةً، الأمر الذي يؤدّي إلى تحوّل النظام الملكي إلى نظام استبدادي. ومن هذه الزاوية أيضاً ينظر الكاتب إلى الصراع الدائر بين الملكية والمجالس التمثيلية في فرنسا. فالمجالس التمثيلية، أي البرلمانات، هي في نظره مؤسّسات تمثّل حاجات "الشعب" الذي أوكل إليها مهمة إيصال صدى أنينه وشكواه إلى مسامع الملك. ويُلاحظ مونتسكيو بأسى عميق أن نفوذ البرلمانات ما فتئ يتراجع في فرنسا وينحسر أمام السلطة الملكية الساحقة. ولما كان يرى في البرلمانات القاعدة الأصيلة لكل سلطة شرعية، فهو يعبّر عن أمله في أن يأتي يوم تسترد فيه قوتها وسلطانها.

ولا يخفي مونتسكيو إعجابه بالنظام السياسي الإنكليزي. فشعوب أوروبا، كما يقول، لا تتساوى في مقدار خضوعها لملوكها وعواهلها. فالإنكليز على سبيل المثال لا يدعون «لملكهم فرصة لتوطيد سلطته». ويضيف قائلاً إن ثمة قيداً واحداً، في نظر الإنكليز، قادر على ربط البشر إلى بعضهم بعضاً: المنافع التي يتبادلونها. فإذا ما اضطهد عاهل رعاياه بدلاً من أن يسعدهم، لم يعد لهؤلاء مبرر لطاعته وحقت لهم العودة إلى "حريتهم الطبيعية". فالإنكليز، كما يروي عنهم مونتسكيو، يرفضون الاعتراف بشرعية سلطة لا تعرف لنفسها من حدود. وهو يحدّثنا، بتعاطف مماثل، عن الإغريق القدامى الذين دفعهم حبهم للحرية إلى الإطاحة بالطغاة وإلى إقامة النظام الجمهوري.

يصعب على قارئ **الرسائل الفارسية** تحديد شكل الحكم الذي يحظى بإيثار المؤلِّف: فهل هو من أنصار الملكية التي تعتمد القوانين أساساً لها، أم من أنصار الملكية التي يحدّ التمثيل الشعبي من صلاحياتها، أم من أنصار الجمهورية؟ لكن ثمة أمراً واضحاً وأكيداً بالمقابل: فهذا الكتاب مشبع، من أوله إلى آخره، بالكراهية للاستبداد. ومفهوم الحرية هو المعيار الأساسي لمؤلّفه في تقييمه للعلاقات السياسية. فهو يدعو إلى **الحرية الحلوة**، المطابقة للعقل، وللإنسانية، وللطبيعة. وانطلاقاً من هذا المفهوم، المبهم بعض الشيء، نراه يأبى أن يُدْرِج في عداد "البرابرة" الأقوام التي غزت الإمبراطورية الرومانية وجزأتها: فهذه الأقوام لم تكن همجية تماماً لأنها كانت حرة، لكنها أصبحت كذلك بعد أن خضعت للحكم المطلق.

يقف مونتسكيو موقفاً لاأبالياً وريبياً من الدين المسيحي وعقائده. ففي إحدى **الرسائل**، التي منعتها الرقابة لدى صدور الطبعة الثانية للكتاب، سمح مونتسكيو لنفسه بأن يتكلّم بلهجة ساخرة، على لسان رجل فارسي ساذج وجاهل، عن بعض العقائد الجوهرية في الدين المسيحي، عن عقيدة الثالوث المقدس مثلاً وتحوّل القربان[١]. لكن

(١) أي تحوّل خبز القربان وخمره، بمباركة الكاهن في القداس، إلى جسد المسيح ودمه. (م)

هذه الرسالة تشكّل استثناء. فمونتسكيو لم يوجّه هجاءه ونقده الجارح إلى جوهر المذهب المسيحي بقدر ما وجّهه إلى عيوب كنيسة الطقوس والشعائر: اكتناز الثروات المادية من قبل الباباوات، الاتجار ببراءات الغفران، قسوة محاكم التفتيش، جشع الإكليروس وريائه. ويصف مونتسكيو البابا بصنم بالٍ، يُحرق له البخور بحكم العادة، ويسخر من ادعاء الباباوات الباطل بقيادتهم المعصومة عن الخطأ للعالم المسيحي. فما يميّز الإنسان المتدين حقاً في نظره هو تقيده بقوانين المجتمع، وقيامه بواجباته الإنسانية، وإقدامه على أعمال البر والإحسان، وحبه لقريبه، وليس تقيده بطقوس يجهل كل شيء عن معناها وعن سبب اختيارها دون الآلاف من أمثالها.

يثير مونتسكيو غير مرة في **الرسائل** مسألة التسامح الديني، وإنما من منظور مصالح الدولة في المقام الأول. فمن شأن تعدّد الأديان في رأيه أن يعود بالفائدة على الحكم. فالتنافس فيما بينها يحثّ المؤمنين بها على التقيد تقيداً صارماً بالقوانين المفيدة للمجتمع، وعلى الامتناع عن كل عمل قد ينال من سمعة دينهم. وأولئك الذين لا يعتنقون الدين الرسمي هم في العادة أكثر جداً وكداً في حياتهم، وأكثر ذكاءً وحذقاً في أعمالهم، إذ لا سبيل آخر أمامهم إلى ارتقاء السلم الاجتماعي والظفر بمكانة اجتماعية مرموقة. والملاحظة الأخيرة إنْ دلت على شيء فإنما تدلّ على أن مونتسكيو، المنادي بالتسامح الديني، لا يدعو برغم ذلك إلى منح سائر الطوائف الدينية حقوقاً مماثلة للحقوق التي تتمتع بها الكنيسة المهيمنة. صحيح أنه أدان الاضطهاد الذي كابد منه البروتستانتيون والجنسينيون، لكن من غير أن يجهر بموقفه صراحة. وعندما يروي مونتسكيو قصة خطة وضعت لطرد الأرمن من بلاد فارس، مشدِّداً على أن تنفيذ هذه الخطة كان سيحرم المملكة من تجارها وحرفييها كافة تقريباً، فإنه لم يكن يقصد فارس بقدر ما كان يقصد فرنسا. ولا ريب في أن كل فرنسي طالع هذه القصة يومذاك استذكر الأحداث التي شهدتها بلاده: إلغاء مرسوم نانت وتهجير البروتستانتيين بالجملة.

* * *

إن **روح الشرائع** مجموعة ضخمة من الحِكَم والأقوال المأثورة، المرهفة والثاقبة للغاية أحياناً، والمتناقضة أحياناً أخرى. وقد جمعت في **كتب** مقسمة إلى عدة فصول بعضها يشكل أبحاثاً صغيرة، في حين لا يتعدى بعضها الآخر الجملة الواحدة. أما المواضيع فمتنوعة للغاية: فإلى جانب الفصول المكرسة لقضايا نظرية الدولة الكبرى، هنالك أخرى تبحث في العقوبات، في هجر الأطفال، في بلوغ ملوك الفرنجة سن الرشد، في الحياء الطبيعي... إلخ. ويصعب على القارئ، أحياناً، إدراك الصلة التي تجمع بين فصل وآخر. وينسى المؤلف نفسه أحياناً أخرى، في سعيه إلى شرح فكرته

باللجوء إلى الأمثلة، فيشتّ كثيراً عن موضوعه وينساق وراء إغراء استطرادات شتى (كما في الباب ٢١، على سبيل المثال، حيث يتوسع في الحديث عن الإنشاءات البحرية وعن التجارة عند الإغريق). وبالإجمال، فإن مواضيع الكتاب مصنفة على نحو ملتبس وغير واضح، على الرغم من تقسيماته وتفريعاته العديدة. فأكثر ما كان يشكو منه مونتسكيو على ما يبدو هو افتقاره إلى موهبة المحاكمة المنهجية. ولا عجب بالتالي أن يكون الباحثون قد اختلفوا في تحديدهم للفكرة الرئيسية لكتاب **روح الشرائع**: فهذا الرابط المركزي غير موجود على الأرجح.

يعلن مونتسكيو في مقدمة **روح الشرائع** أن الهدف الذي وضعه لنفسه ليس توجيه النقد اللاذع للأنظمة القائمة لدى مختلف الأقوام، بل شرحها وتفسيرها. فعلى الرغم من التنوع الكبير للمؤسسات الاجتماعية، فإن ظهورها ليس عرضياً ولا اعتباطياً. فكل ما يتحرك في هذا العالم يخضع لقوانين ثابتة، لا تتغير. فالقوانين، كما يقول مونتسكيو، «هي العلاقات الإلزامية المنبثقة عن طبيعة الأشياء». وليس تاريخ أي قوم من الأقوام إلا حالة خاصة من حالات تجلّي المبادئ العامة وظهورها. وتكمن مهمة الباحث بالضبط في تحديد المبادئ التي تخضع لها هذه الحالات النوعية الخاصة بصورة تلقائية[١].

والواقع أن مونتسكيو يصوغ فكرة وجود قوانين عامة، تتحكم بظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية على حد سواء، بوضوح ودقة لم يعهدهما القرن الثامن عشر. ولا ريب في أن مونتسكيو قد تخطى عصره عندما تطلع إلى تحديد القوانين التي تسوس الحياة الاجتماعية، لكنه لم يعرف مع ذلك كيف يطبق، على نحو منطقي متماسك، تصوّره للقوانين كعلاقات قائمة وثابتة. فتحت تأثير نظرية الحق الطبيعي، السائدة في عصره، أضفى على القانون الاجتماعي، لا طابع العلاقة الإلزامية فحسب، بل أيضاً الطابع المعياري للحق الطبيعي. فالبشر، كما يقول، يستنون لأنفسهم قوانين، لكن لديهم أيضاً قوانين أخرى غير منبثقة عنهم: قوانين الطبيعة السابقة على سنّ القوانين الوضعية. ويسوق، كمثال على ذلك، العلاقات المنصفة التي وجدت في رأيه قبل أن تقرها القوانين وتكرسها[٢]. ويبدو واضحاً هنا أن العلاقات الإلزامية بين البشر، والمنبثقة عن طبيعة الأشياء، قد اكتسبت طابع المعايير الأخلاقية للحياة الاجتماعية، أي طابع العلاقات **التي يُفترض فيها** أن تقوم في الحياة الاجتماعية. ومونتسكيو، الذي فاته التمييز بين التصورين اللذين يتضمنهما مصطلح "القانون الطبيعي"، يستخدمه للتعبير عن التصور الأول تارةً وعن التصور الثاني طوراً. فقد أكد، تمشياً مع آراء منظّري الحق

(١) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٨٣. (٢) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٩١.

الطبيعي، أن قوانين الطبيعة التي تسيّر المجتمع ناجمة عن جبلة الكائن البشري. وهذه "الجبلة" لا تعدو أن تكون في ظاهرها تجسيداً عينياً، من منظور المجتمع، للصيغة السابقة عن "طبيعة الأشياء". بيد أن هذه الأطروحة الجديدة تغيّر المعايير تغييراً جوهرياً من المنظور الميتودولوجي. فقد كان مونتسكيو، أسوةً بالعديد من معاصريه، يرى في الكائن البشري، لا الإنسان الاجتماعي كما يعرفه التاريخ، بل الإنسان المجرد، الإنسان خارج التاريخ، والذي وجد في رأيهم قبل ظهور المجتمع. وقد استخلصوا من ذلك أن الكشف عن القوانين الاجتماعية يقتضي دراسة **الحالة الطبيعية** وليس الوقائع التاريخية[1]. ومن ثم، يجري تطبيق المبادئ العامة، التي تم استخلاصها على هذا النحو، على الحالات الخاصة. غير أن مونتسكيو لا يسلك هذه الطريق، وإنْ كان يسلِّم بوجوب نهج هذا النهج، مفضّلاً تركيز اهتمامه على دراسة الوقائع التاريخية. فهو لا يخص الحالة الطبيعية بمكانة مميزة في مؤلَّفاته. وما كانت الاستنتاجات القائمة على أساس مذهب الحق الطبيعي تتوافق البتة وميوله العلمية. أضف إلى ذلك أنه لا يبدو في نظرنا متماسك المنطق كل التماسك في تصوّره للحالة الطبيعية. فهو، من جهة أولى، يعتبر الحالة الطبيعية منطلقاً للبحث عن القوانين الاجتماعية، والمصدر الأول، بنوع ما، لمعايير الحياة الاجتماعية، بينما يفترض، من جهة أخرى، أن حياة الإنسان ورفاهيته غير مضمونتين في الحالة الطبيعية، الأمر الذي يستلزم تحديداً نشوء المجتمع. ويتركز اهتمامه بوجه خاص على التاريخ العيني للمجتمعات البشرية. لكن مما لا مراء فيه أن مذهب الحق الطبيعي كان يشكّل، في نظره إلى حد كبير، عائقاً يحول دون تحقيق مشروعه الرامي إلى اكتشاف قوانين الحياة الاجتماعية.

إن البشر، بخروجهم عن الحالة الطبيعية، يتخلّون، كما يقول مونتسكيو، عن استقلالهم الطبيعي ليعيشوا تحت سلطان القوانين السياسية؛ يتخلّون عن مشاعية الخيرات الطبيعية ليعيشوا تحت سلطة القوانين المدنية، أي قوانين الملكية الخاصة[2]. وتنبثق هذه القوانين عن العقل: «إن القانون، إجمالاً، هو العقل البشري»، لأنه يحكم شعوب الأرض قاطبةً. وليست قوانين أمة من الأمم إلاّ حالات خاصة لتطبيق هذا العقل البشري. غير أن شروط حياة الأمم وطابعها المميّز تختلف وتتباين. من هنا كان ذلك التنوّع في القوانين وفي أشكال الحكم. ونادراً ما تكون قوانين أمة بعينها مناسبة لأمة أخرى[3].

وتشكّل فكرة التنوّع المحتم للقوانين واحدة من الأطروحات الأساسية لنظرية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢) **الأعمال الكاملة**، م٥، ص ٢١٩.

(٣) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

مونتسكيو. فهو على الرغم من إقراره بالمقدمات المنطقية العامة لمذهب الحق الطبيعي واعترافه بصحتها، ينكر إمكانية تشييد نظام شمولي من "القوانين الطبيعية" على أساسها. فالقوانين الأقرب إلى الطبيعة في كل حالة من الحالات هي، كما يؤكّد جازماً، تلك التي تنسجم أكثر من غيرها مع الطابع المميّز للأمة المعنية. إذ لا يجوز تقييم القوانين على ضوء المبادئ العامة فحسب، بل ينبغي أن تؤخذ الظروف الخاصة أيضاً بعين الاعتبار.

إن رفض المعايير المطلقة، والاهتمام بالحالات التي تبرز فيها قوانين وأشكال حكم محددة، والاعتراف بشرعية أشكال الحكم كافة بدالة الطابع المميز لكل أمة من الأمم وشروط الحياة فيها، أمور تشكّل السمات المميزة لنظرية مونتسكيو، سمات حبلى بإمكانات العطاء من المنظور العلمي، لأنها كانت تحثّ على دراسة الواقع التاريخي العيني بكل تنوّعه الحي. لكن ثمة نقطة ضعف في موقف مونتسكيو النظري: فهو يتصوَّر أشكال الحكم، ومؤسّسات الدولة، والقوانين، وكأنها ظواهر تنمو وتتطور بانتظام في المكان، خاضعة ـ إن جاز التعبير ـ للقوانين الجغرافية، في حين لا تستوقفه قوانين تحوّلها في الزمان. من المحقق أن مونتسكيو يعرف التعاقب التاريخي لأشكال الحكم ويتكلّم عنه. فقد أشار مثلاً، بالاستناد إلى تجربة الجمهوريات القديمة، إلى التحوّل المطرد للجمهوريات إلى دول استبدادية، كما نوّه، تحت وطأة أحداث عصره، بخطر انحطاط الأنظمة الملكية إلى أنظمة من هذا القبيل: «كما تجري الأنهار لتصبّ في البحر، كذلك كتب على الأنظمة الملكية أن تنتهي إلى بحر الاستبداد». بيد أن هذه التحوّلات لا تنجم في نظره إلاّ عن انحطاط الشكل الأساسي وانحلاله. فمونتسكيو لا يدرك جدلية السيرورة التاريخية. فكل شكل من أشكال الدولة يبدو، في نظره، شيئاً فردياً، يظهر بانتظام عندما تتوافر بعض الشروط، ليزول بانتظام مماثل في إطار شروط أخرى. أما فكرة ترابط هذه الأشكال، بصفتها ظواهر تتجاوب مع أطوار متتالية من تطور المجتمع، فإنها غريبة عنه كلياً.

يضع مونتسكيو العوامل الفيزيائية في مقدمة العوامل المحدِّدة لطابع الأمم، وبالتالي لقوانينها. وهذه العوامل الفيزيائية هي: المناخ والطوبوغرافيا والأرض.

وعلى الرغم من سذاجة الأفكار التي يطرحها مونتسكيو حول تأثير هذه العوامل، فإن فكرة الترابط بين الظواهر الاجتماعية والوسط الجغرافي، الفيزيائي، كانت بحدّ ذاتها فكرة متقدمة في عصره، وذلك لا بالمقارنة مع الرؤية اللاهوتية للعالم فحسب، بل أيضاً بالمقارنة مع التصوّرات العقلانية التي استنبطت قَبْلِياً الوجود الاجتماعي من «خصائص الإنسان الطبيعية».

يولي مونتسكيو المناخ أهميةً خاصةً: «إن صحّ ما يُقال من أن صفات الذهن وأهواء القلب تختلف باختلاف المناخات، تحتم أن تكون القوانين متناسبة مع تباين هذه الأهواء وهذه الصفات». فالمناخ البارد يولّد رجالاً يتميزون بالقوة والرجولة، في حين أن المناخ الحار يولّد رجالاً ضعاف البنية وجبناء[١]. فلا عجب بالتالي، كما يقول مونتسكيو، إن كان جبن أقوام المناخات الحارة قد حكم عليها بأن تكون مُسْتَعْبَدة في معظم الأحيان، في حين أن شجاعة أقوام المناخات الباردة ورجولتها قد أتاحتا لها الحفاظ على حريتها: «تخضع العبودية السياسية هي الأخرى لطبيعة المناخ، أسوة بالعبودية المدنية والمنزلية». فعن المناخ ينجم نظام تعدد الزوجات، واستعباد النساء، والأنظمة المستبدة في بعض الأقطار، والحرية، والزواج الأحادي، والأنظمة الجمهورية في بعضها الآخر. وبالمناخ ترتبط الأفكار الدينية أيضاً. فالدين الذي لا يتلاءم مع مناخ بلد من البلدان لن يعرف رواجاً طويل الأمد فيه. وتنشأ عن المناخ، في كل مصر من الأمصار، حاجات مختلفة. واختلاف هذه الحاجات يتسبب في تباين أنماط الحياة، التي تحتم بدورها تباين القوانين من دولة إلى أخرى. فليس من سلطان أقوى من سلطان المناخ[٢]، كما يعلن مونتسكيو. وهو يلحّ على أهمية المناخ إلحاحاً شديداً حتى ليُخيّل للقارئ أنه العامل الحاسم، الشمولي، والجوهري في تقديره. بيد أنه يبرز، في فقرات أخرى من كتاباته، أهمية عوامل أخرى، فيضعها في مرتبة واحدة مع المناخ.

أما الطوبوغرافيا فتحدّد مساحة الدولة، وبالتالي شكلها. فالنظام الجمهوري يتناسب مع المساحات الصغيرة، والنظام الملكي مع المساحات المتوسطة، والنظام الاستبدادي مع المساحات الشاسعة. فسهول آسيا الواسعة، المؤاتية للإمبراطوريات الكبيرة، أنجبت الأنظمة الاستبدادية. ولولا الاستبداد لتفكّكت الدول الآسيوية ولتجزأت إلى وحدات أصغر، الأمر الذي لا يتناسب مع تقسيم الأرض الطبيعي. أما في أوروبا، بالمقابل، فإن التقسيم الطبيعي للأرض قد خلق دولاً متوسطة الحجم، وبالتالي ذات أنظمة ملكية قائمة على أساس القانون، ولولا هذا الشكل الملكي من الحكم لدخلت الدول الأوروبية في طور الانحطاط[٣].

وليس عامل الأرض بأقلّ أهميةً. فحيثما تكن الأرض مؤاتية للزراعة، تسد روح الخضوع والتبعية، في حين تتمتع الأقوام التي لا تمارس الزراعة بقدر أعظم من

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ٤٥٦ ـ ٤٥٧.
(٣) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٣٣٢/ م٤، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

الحرية. فالفلاحون، المأخوذون كلياً بعملهم، هم أقل غيرةً على حريتهم. وعلاوةً على ذلك، فإن الدفاع عن السهول الخصبة أمر أكثر صعوبة. فما أن يتم إخضاع سكانها مرةً، حتى تهجر روح الحرية ـ وقد تحطمت ـ ديارهم إلى غير ما عودة. أما شعوب البلدان الجبلية فإنهم لا يملكون من الخيرات ما يثير المطامع، كما أن الدفاع عن هذه الخيرات أيسر بالنسبة إليهم. لهذا السبب بالذات كان لمنطقة أتيكا[1]، القاحلة الأراضي، حكم شعبي، في حين كان لإسبارطة، الخصبة الأراضي، حكم أرستقراطي. وفي أثينا نفسها، كان سكان الجبال يناصرون الديمقراطية، في حين كان سكان السهول يؤيدون طبقة النبلاء. فالأراضي الجدباء، كما يقول مونتسكيو، تجعل سكانها مهرة، جادّين، أجلاداً على العمل، شجعاناً، وأهلاً للحروب.. فعليهم أن يكافحوا كي يؤمّنوا حاجاتهم، ويتعيّن عليهم، من أجل ذلك، أن يكونوا أحراراً. على هذا النحو جُبلت شعوب الشمال. أما شعوب الجنوب، بالمقابل، فإن الطبيعة تعطيهم كل ما يحتاجون إليه بلا جهد أو عناء، لذا يسعهم الاستغناء عن الخيرات، وبالتالي عن الحرية.

ينقاد مونتسكيو، في تحليله للعوامل الطبيعية، إلى التطرق للمشكلات المتعلقة بالإنتاج وبتأثيره على طبائع الأقوام وأنظمتها. فطبيعة الأرض لا تؤثّر على الحياة الاجتماعية إلا بقدر ما تكون مرتبطة بنوع معيّن من أنواع العمل، الهادف إلى إشباع حاجات البشر. فالتبعية سمة خاصة بالمجتمعات الزراعية، والحرية صفة للمجتمعات الصناعية. وتقود سلسلة المحاكمات العقلية هذه مونتسكيو إلى صياغة الفكرة العميقة التالية: «إن للقوانين صلة وثيقة بالطريقة التي تؤمن بها مختلف الأقوام قوتها»[2]. بيد أن مونتسكيو لا يدرك كامل أبعاد هذه الفكرة. ولأنها لم تحظَ بشرح وافٍ فيما بعد في **روح الشرائع**، فإنها لم تتخطَّ حدود الإرهاص العبقري، ولم ينعكس أثرها على نحو ملحوظ على محاجّة المؤلِّف لاحقاً.

على أن روح الأمة، في نظر مونتسكيو، لا تحدّدها عوامل طبيعية فحسب. فالمعايير الاجتماعية المستتبة لدى قوم أو آخر تصبح بدورها قوة تؤثّر في روح الأمة. «هنالك جملة من الأمور، يقول مونتسكيو، تتحكّم بالبشر: المناخ، والدين، والقوانين، ومبادئ الحكم، وعِبرَ أحداث الماضي، والعادات، وما ينجم عنها من كيفيات خاصة في تكوين العقلية العامة».

وتضطلع العوامل الطبيعية بالدور الأهمّ في المراحل الأولى من تطور المجتمع. فالطبيعة والمناخ يهيمنان لدى المتوحشين. وتبرز أهمية العوامل الاجتماعية لاحقاً، وإنْ

---

(١) أتيكا: منطقة من اليونان تقع فيها أثينا. (م) (٢) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ٢٦٤.

كان دورها يبدو متفاوتاً من حيث أبعاده لدى شتى الأقوام. وهكذا فإن الأعراف والعادات هي التي تسوس الصينيين، في نظر مونتسكيو، والقوانين هي التي تسيِّر اليابانيين، في حين كانت الأخلاق هي السائدة في إسبارطة، ومبادئ الحكم والتقاليد القديمة في روما. لكن مهما كانت هوية العامل الغالب، فلا بد أن يقوم شيء من الاتساق بين مختلف العوامل. فالأخلاق، والأعراف، والدين، والقوانين، وأشكال الحكم، مرتبطة جميعها بالمناخ. كما أنها، علاوةً على ذلك، مترابطة فيما بينها مباشرة. ففي حين يحتم النظام الاستبدادي عبودية المرأة، فإن النظام الملكي، القائم على أساس قانوني، يقتضي أن تكون المرأة حرة.

لا تخلو آراء مونتسكيو السوسيولوجية من سمات فذّة، وهو يدعمها بعدد كبير من الوقائع العينية. لكن ينبغي ألا ننسى أن نظرية تأثير الشروط الجغرافية على الحياة الاجتماعية وعلى الدولة، هذه النظرية التي تعود جذورها إلى أبقراط (القرن الرابع قبل الميلاد)، قد صيغت بجلاء تام في القرن السادس عشر، وذلك في كتاب **في الجمهورية** لجان بودان Bodin، الذي كان مونتسكيو قد اطلع عليه بلا أدنى ريب. فكل ما قاله مونتسكيو حول تأثير المناخ والأرض والطوبوغرافيا على طبائع الأمم، لم يكن إلاّ تطويراً للأطروحات التي تقدّم بها بودان. بل لم يتوانَ مونتسكيو عن اقتباس بعض التفاصيل من بودان، وكذلك بعض المحاكمات، كتلك التي أطلقها بصدد طبائع سكان الجبال والسهول، والعلاقات بين الشروط الطبيعية، وإنتاج الشعوب وتطوّرها الفكري والأخلاقي.

وقد ترتبت على نظرية التنوّع الحتمي للأشكال السياسية وترابط العوامل التي تشكّل روح الأمة، نتيجة عملية هامة بصدد دور المشرّع. فعندما سُئل سولون[1]، كما يذكِّر بذلك مونتسكيو، عما إذا كانت القوانين التي سنّها للأثينيين هي الأفضل، أجاب قائلاً: «لقد أعطيتهم أفضل ما يستطيعون تحمله من قوانين». وهذه الإلماعة تعبّر تماماً عن تصوّر مونتسكيو لإمكانيات التشريع وحدوده. فهو لم يكن بعيداً عن الأخذ بتصوّر التشريع النابع من نظرية الحق الطبيعي، ومن ثم كان يفهم التشريع على أنه ضرب من قوة مستقلة تخضع في نشاطها لمبادئ عامة. بل إنه يسلّم باحتمال نشوب نزاع بين هذه المبادئ وبين العوامل المحدّدة لطابع الأمة. وهكذا يستطيع المشرّع، باسم هذه المبادئ بالذات، وبالاستناد إلى عوامل من طبيعة أخلاقية، أن يناقض تأثير المناخ في بعض الحالات ويقاومه، بأن يحثّ الناس على زراعة

---

(١) سولون (نحو ٦٤٠ ـ ٥٥٠ق.م): مشترع أثيني. أحد حكماء اليونان السبعة. خفف وطأة الضرائب على الفقراء. سنّ لبلاده قوانين تحررية. (م)

الأراضي، مثلاً![1] لكن مثل هذا الموقف يُشكّل استثناءً. فالمبدأ الأساسي الذي يوجه المشرّع يلزمه بالتقيد، قدر المستطاع، بروح الأمة. ويجب ألا يغيب عن ذاكرتنا أن نظرية مونتسكيو تجهل كل شيء عن السيرورة التي تفضي إلى حلول أشكال اجتماعية عليا مكان أشكال دنيا. لهذا السبب تنحصر مهمة المشرّع، في نظره، في إدخال تعديلات جزئية ضمن حدود نظام العلاقات الاجتماعية ـ السياسية القائمة، ووفق روح الأمة التي شُيِّد على أساسها هذا النظام. وحتى هذه التعديلات الجزئية تقتضي من المشرّع حذراً شديداً، ولا سيما عندما يكون من شأن الأخذ بها المساس بسمة من سمات الطابع المميز للشعب. وقد حمل أحد فصول **روح الشرائع** هذا العنوان البليغ الدلالة: «لا يجوز تصحيح كل شيء»[2].

إذا كان من الصعب الحديث عن فكرة محورية تهيمن على **روح الشرائع**، فإنه مباح تماماً لنا بالمقابل التنبيه إلى العقلية السياسية التي تتغلغل في هذا الكتاب من السطر الأول فيه إلى السطر الأخير، والتي يمكننا أن نطلق عليها، على منوال مونتسكيو، اسم "روح المساومة". فهذا الميل إلى المساومة بأي ثمن كان، المساومة مع أي شكلٍ من الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة، بما فيها أقبحها من منظور المبادئ العامة المسلّم بها نظرياً، يُشكّل السمة المميّزة للكاتب. فقد كان مونتسكيو في الواقع أبرز ممثلي مذهب المساومة السياسية، إنْ لم نقل الممثّل الكبير الأوحد لهذا المذهب. فقد كتب يقول: «إن الخير السياسي، شأنه شأن الخير الأخلاقي، ينحصر دوماً بين حدين». والناس يتكيّفون مع المواقف الوسطية بأفضل مما يتكيّفون مع المواقف المتطرفة، ولهذا السبب ينبغي أن «يتحلى المشرّع بروح الاعتدال». ويؤكد مونتسكيو أنه قد كرّس جوهر كتابه لإثبات هذه الأطروحة والبرهنة على صحتها. ولا يسعنا بدورنا إلا المصادقة على هذا التأكيد[3].

أما أغرب مثال على استدلالات مونتسكيو ومحاكماته العقلية المطابقة لمبدأ روح المساومة، إنْ جاز لنا استخدام كلمة "مبدأ" هنا، فنجده في الفصل الذي كرّسه للعبودية في **روح الشرائع**. فمونتسكيو يعلن، منذ البداية، أن العبودية «غير صالحة بطبيعتها». لكنها قائمة برغم ذلك، وبالتالي لا يجوز أن تهدف الشرائع إلى تصفيتها بصورة أو بأخرى. كلا، فمهمة المشرّع إزاء العبودية مهمة مزدوجة في رأي مونتسكيو: فعليه من جهة أن يهذّبها، وينقّيها من التجاوزات، وأن يحمي المجتمع من جهة أخرى من الأخطار التي تنجم عنها. ولا يُساور مونتسكيو أي شك في إمكانية "تطهير"

(١) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ٣٠٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٠.
(٣) **الأعمال الكاملة**، م٥، ص ٣٧٩.

العبودية و"تهذيبها" وتنظيمها، وفي أن يكون كل المطلوب "ضبطها" على نحو مناسب. بل إنه يناقش، بمطلق الجد، مسائل خاصة تتعلق بهذا "الضبط"، ليخلص إلى استنتاجات تثير الذهول بغثاثتها وبطلانها، كقوله على سبيل المثال: على الدول ذات الحكومات المعتدلة ألا تحتوي «على عدد من الرقيق أكبر مما ينبغي». والحق أن سرعة تكيّف مونتسكيو مع الشرّ القائم لا حدود لها في الواقع، إذ إن كل تغيير سريع أبشع بعد، في نظره، من هذا الشرّ.

إن هذا الإنسان، الذي يزعم أنه من أعداء العبودية مبدئياً، يرى من الضروري التحذير من مغبة «ارتفاع عدد المعتوقين أكثر مما ينبغي»، وأنه «لا يجوز إعتاق عدد كبير من الرقيق دفعة واحدة بقانون عام»[١].

إن تأملات مونتسكيو حول روح الشعب، والعوامل المحدّدة لها، وحول تنوّع الأشكال السياسية والاجتماعية، تمهّد السبيل لتبريره ضرورة تكيف المشرّع مع العلاقات القائمة لدى كل شعب من الشعوب. وهذه الأطروحة هي، من جهة أخرى، بمثابة مقدمة، غير مفصح عنها بل مضمرة على الدوام، لدراسة مختلف الأشكال السياسية القائمة. ونادراً ما يعكف مونتسكيو، عندما يقدم على تحليل هذه الأشكال، على تقييمها من منظور المبادئ العامة. ولا يتركز اهتمامه على معرفة أي شكل من هذه الأشكال هو الأفضل، بل على معرفة كيف يُمكن الحصول على أفضل النتائج ضمن هذه الحدود من شكل قائم بعينه. ولهذا السبب نستطيع أن نجد بيسر، في كمية المعلومات المذهلة التي جمعها في كتابه، حججاً تبرّر أنظمة سياسية بالغة التباين كالجمهورية الديمقراطية، والملكية المعتدلة على الطراز الإنكليزي، والنظام الاستبدادي الذي يعتمد على طبقات مغلقة صاحبة امتيازات.

* * *

يُميّز مونتسكيو ثلاثة أشكال رئيسية للحكم: الجمهوري، والملكي، والاستبدادي. فالجمهورية تكون ديمقراطية عندما يكون الحكم في يد الشعب، وأرستقراطية عندما يكون في قبضة فئة محدودة. أما الصفة المميزة للملكية فتكمن في ممارسة السلطة من قبل شخص واحد، ولكن **بمقتضى قوانين ثابتة وقائمة**. في ظل الدولة الاستبدادية أخيراً يُمارس الحكم من قبل فرد واحد، لكن **بلا قوانين ولا قواعد**، بحسب إرادته ونزواته فقط[٢].

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ١٧٤، ١٩٠، ١٩٣، ٢٠٤.

(٢) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ١٠١.

وأما أن مونتسكيو من معارضي النظام الاستبدادي، فهذا أمر واضح لا يقبل الشك، وإن كان في بعض الحالات، وتمشياً مع خطه العام، ينصح ببعض الإجراءات الجزئية لمعالجة الحكم الاستبدادي. هذا لا يمنعه على الإطلاق من أن يعلن أن المبدأ الأسمى، في ظل هذا الشكل من الحكم «الذي لا يمكن للإنسان أن يأتي ذكره على لسانه بدون أن ترتعد فرائصه»، هو الخوف، وأن الخطر الأعظم الذي يتهدد الملكية أو الجمهورية هو السقوط في الاستبداد. فقد كتب مونتسكيو بهذا الصدد يقول: «عندما يبغي المتوحشون في لويزيانا الحصول على ثمرة يقطعون الشجرة من أرومتها ويقطفون الثمرة. ذلك هو الحكم الاستبدادي». ومما يزيد من رهبة هذا الحكم أن قدرته وقوته المدمرة لا حدود لهما: فلا الأخلاق ولا المناخات تستطيع أن تقف في وجه الاستبداد.

أما موقف مونتسكيو من الحكم الجمهوري والملكي فهو أكثر تعقيداً. فلكي يميّز بينهما وبين النظام الاستبدادي، يسميهما كليهما "حكماً معتدلاً"، والاعتدال صفة إيجابية في نظره كما نعرف. فهو يجد في الحكمين بعض السمات التي تستحق التأييد والتقدير. والانتقال من الأول إلى الثاني، أو من الثاني إلى الأول، لا يهدد الدولة بأي خطر.

يكاد مونتسكيو لا يستمد إلاّ من التاريخ القديم الوقائع المميّزة، في رأيه، للأنظمة الجمهورية. وهو يفضّل، من بين كلا شكلي الجمهورية، الحكم الديمقراطي أو الشعبي من دون أدنى ريب. لكن ينبغي ألا ننسى أن "ديمقراطية" مونتسكيو هي، أسوةً بديمقراطية نماذجه القديمة، مفهوم نسبي للغاية. فمونتسكيو يخشى الديمقراطية الحقيقية ويتخوّف منها: «حتى في الحكم الشعبي لا ينبغي أن تسقط السلطة بين أيدي الطبقة الدنيا»[١].

غير أن الأرستقراطية من جهة أخرى تقود إلى طغيان قاس. فهي تقيم فوارق خطيرة ومضرّة بين المواطنين. والأرستقراطية المثلى والفضلى هي تلك التي تسعى إلى التقرب ما أمكن من الديمقراطية. وللتعديل من كفة النتائج المشؤومة للحكم الأرستقراطي يتعيّن إشراك "الشعب"، بشكل أو بآخر، في إدارة الشؤون العامة. ومهما يكن من أمر، فإن التمتع في ظل حكم أرستقراطي بالسعادة عينها التي توفرها الديمقراطية أمر ممكن في نظر مونتسكيو، بشرط أن تخفض روح الاعتدال من حدة التفاوت واللامساواة[٢].

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣، ١٨٢.

إن لكل شكلٍ من أشكال الحكم مبدأه الخاص. ومبدأ الحكم الشعبي هو الفضيلة السياسية: حب الوطن وقوانينه، والاستعداد للتضحية بالذات من أجلهما. ووجود الحكم الشعبي مرهون بهذا المبدأ النبيل. من جهة أخرى، يرتهن وجود المساواة السياسية بالمساواة في مضمار الخيرات المادية: «إن حب الديمقراطية هو حب المساواة». من هنا تبرز، في ظل الديمقراطية، الحاجة إلى قوانين تحقّق التسوية بين الناس. وبكثير من التعاطف يتحدث مونتسكيو عن القوانين التي تنظم الهبة والوراثة لجهة تحقيق المساواة. وقد نوّه، في إطار الإجراءات التي تبدو في نظره متلائمة كل التلاؤم مع روح الحكم الجمهوري، بقوانين ليقورغوس، وبأفكار جمهورية أفلاطون، وبنشاط الآباء اليسوعيين في باراغواي[١]. غير أنه عارض بشدّة وحزم في الوقت نفسه الإجراءات الرامية إلى إحقاق المساواة على صعيد الثروات، دفعة واحدة وبالقوة، وكذلك مصادرات الأموال، والقوانين الزراعية... إلخ، إذ من شأنها في نظره خلق متاعب ومصائب لها أول وليس لها من آخر. إن بذخ الأفراد غير مقبول، لأنه يحابي المصالح الفردية على حساب المصالح الاجتماعية. وفي الأنظمة الديمقراطية يتعيّن أن يكون البذخ وقفاً على الحياة العامة، أما الحياة الخاصة فينبغي أن يكون الاعتدال رائدها. فإذا ما تراجعت روح المساواة وانحسرت، كانت نهاية المبدأ الديمقراطي الفساد والاضمحلال. لكن هنا أيضاً، كما هي الحال دوماً مع مونتسكيو، يقف الخير السياسي بين حدين. فالشطط في روح المساواة يقود بدوره إلى تدمير الديمقراطية، لأنه يقود لا محالة إلى طغيان فرد واحد[٢].

انطلاقاً من تجربة العصور القديمة الكلاسيكية يدعي مونتسكيو أن الحكم الجمهوري وقف على الدول المحدودة المساحة: «من طبيعة الجمهورية أن تُقام فوق أرض صغيرة، وإلا استحال بقاؤها واستمرارها». غير أن مونتسكيو لم يقتصر على دراسة العصور القديمة، بل درس أيضاً بتمعن وثمّن تثميناً عالياً جمهوريتي عصره: سويسرا والبلدان الواطئة. كان يجد في تنظيمهما ترياقاً ضد العلة "الولادية" التي تشكو منها الجمهوريات. وكان هذا الترياق متمثلاً في نظره بالبنية الاتحادية: «... كان الناس سيضطرون في النهاية إلى أن يعيشوا في ظل حكم الفرد الواحد لو لم يبتكروا ضرباً من البنيان يجمع بين المزايا الداخلية للحكم الجمهوري والقوة الخارجية للحكم الملكي. إني أقصد بكلامي هذا الجمهورية الاتحادية»[٣].

(١) ثمة اعتقاد ساد في القرن الثامن عشر بأن الآباء اليسوعيين أقاموا دولة "شيوعية" في باراغواي.
(٢) **الأعمال الكاملة**، م٣، ص ٣٠١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

إن الجمهورية الديمقراطية المتميزة بالاعتدال هي التي تستقطب تأييد مونتسكيو وتعاطفه. لكن هذا التأييد وهذا التعاطف هما من النوع الأفلاطوني إنْ جاز التعبير. ذلك أن وجود الجمهورية مرهون بـ «فضائل الأقدمين البطولية»؛ فضائل لا يمكن مطالبة المعاصرين بها، لذلك فإن النظام الجمهوري محال بالنسبة إليهم. وهكذا يهجر مونتسكيو عالم الماضي البطولي، ويستدير، في مسعاه وراء الخير السياسي، نحو الحاضر ليبحث في الواقع الراهن عن هذا الخير.

كان النظام الملكي هو النظام السائد في عصره في الدول الأوروبية. لذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن تشكو هذه الدول من فقر في الفضائل السياسية. إذ يصعب على الشعب أن يكون فاضلاً في ظل الحكم الملكي، كما يقول مونتسكيو. وبما أن الفضائل غير متوافرة حتى في محيط الملك المباشر، فإنه من الصعب التصور أن يكون «معظم المسؤولين في الدولة أناساً غير شرفاء، والمواطنون العاديون أُناساً صالحين». فالصفة المميِّزة للملكية، كما يقول مونتسكيو، هي أنها تحقق أشياء عظمى بأقل قدر ممكن من الفضيلة. وإقامة النظام الملكي والحفاظ عليه لا يحتاجان إلى قدر كبير من النزاهة. فالنابض الرئيسي للملكية ليس الفضيلة، بل الشرف (بالمعنى الخاص للكلمة). وتستطيع الدولة، بالاعتماد على هذا النابض، أن تبقى على قيد الوجود بغض النظر عن حب الوطن وحب المجد الحقيقي. ويقصد مونتسكيو بكلمة "شرف"، «الحكم المسبق لكل شخص ولكل شرط اجتماعي»، وهي أحكام مسبقة متصلة بالمنزلة الاجتماعية، وبالولادة... إلخ. ثم يؤكد قائلاً: «الحق أن الشرف الذي يسيّر أجزاء الدولة كلها شرف **كاذب** من المنظور الفلسفي»[(١)].

أما من وجهة النظر الأخلاقية، فإن الملكية هي بلا مراء دون الجمهورية مرتبةً، في نظر مونتسكيو. وثمة فصول في **روح الشرائع**، كرّسها مونتسكيو للملكية، تذكِّرنا بلهجة **الرسائل الفارسية** الهجائية والساخرة. منها على سبيل المثال الوصف التالي لعادات البلاط: «الطموح المقرون بحب البطالة، والدناءة في الكبرياء، والرغبة في الإثراء بلا عمل، والنفور من الحقيقة، والتملّق، والخيانة، والمكر، والتنصل من كل الالتزامات، والازدراء بواجبات المواطنية، والخوف من فضيلة العاهل، والرجاء في ضعفه وعجزه، وناهيك عن ذلك كله السخرية الدائمة من الفضيلة، تلك هي في نظري شيمة معظم أهل الحاشية في كل زمان ومكان»[(٢)].

لا يغمض مونتسكيو عينيه عن عيوب النظام الملكي. فهو يلاحظ أن الملكية في

(١) المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

فرنسا تتحلل، وأنها تنحط إلى مرتبة النظام الاستبدادي، وهذا خطر يلازم الأنظمة الملكية بشكل عام. وهذه الكراهية للاستبداد، المقرونة بنزعته العامة إلى المساومة مع وضع الأشياء القائم، تمكنانه من إضفاء هالة من المثالية على بعض سمات النظام الملكي، التي تحول دون سقوطه في الاستبداد. علماً بأن الجذور الاجتماعية لعملية الأمثلة هذه هي أعمق من ذلك وأبعد غوراً.

فالعلامة الفارقة التي تميّز الملكية عن النظام الاستبدادي تتمثّل، بحسب تعريف مونتسكيو، في الحكم بمقتضى قوانين أساسية ثابتة تنبذ العسف. ويفترض خضوع الملك لهذه القوانين وجود «أقنية وسيطة تجري السلطة من خلالها»، أي بتعبير آخر «سلطات وسيطة». فإذا ما انعدمت هذه السلطات، كما يقول مونتسكيو، ولم يبقَ في الدولة سوى الإرادة العسفية لشخص واحد، فما من شيء يكون ثابتاً ولن يكون ثمة وجود بالتالي لأي قانون أساسي. والسلطة الوسيطة التي تفرض نفسها تلقائياً في نظر مونتسكيو هي سلطة طبقة النبلاء: «.. إنْ لم يكن هنالك ملك، فلن تكون هنالك طبقة نبلاء؛ وإنْ لم تكن هنالك طبقة نبلاء، فلن يكون هنالك ملك، بل سيكون هنالك طاغية مستبد»[1].

أما السلطة الوسيطة الثانية فهي سلطة رجال الدين، التي يتعاظم شأنها في ظل الملكيات النزَّاعة إلى الاستبداد. على هذا النحو تسمح نظرية السلطات الوسيطة لمونتسكيو بتبرير امتيازات طبقات المجتمع الإقطاعي المهيمنة في ظل الحكم الملكي. فطبقتا النبلاء ورجال الدين تمثلان، في نظره، عائقاً في وجه الاستبداد. وزوال امتيازات هاتين الطبقتين، أو إضعافها، أمارة، في رأيه، على تحلل الملكية. ومن هذا المنظور، فإن الممارسة السياسية لأواخر ملوك فرنسا أنزلت في نظره ضرراً بليغاً بدعائم النظام الملكي وركائزه. وقد كتب يقول بهذا الصدد: «تضيع الملكية وتهلك عندما يستدعي العاهل، الذي ينيط كل شيء بشخصه، الدولة إلى عاصمته، والعاصمة إلى بلاطه، والبلاط إلى شخصه»[2]. وكان قراء مونتسكيو يدركون بسهولة أن في هذه الملاحظة العامة تلميحاً إلى "العهد العظيم"، أي إلى عهد لويس الرابع عشر.

لكن وجود السلطات الوسيطة لا يكفل بحد ذاته صلابة الحكم الملكي ومتانته. صحيح أن امتيازات الطبقات تنصب حاجزاً في وجه العسف، وتساعد على نمو حس "الشرف" الذي يقتضي وجود حقوق خاصة وتمييزات، غير أن الطبقات التي تتمتع بالامتيازات لا تشكّل مع ذلك قوة قادرة على الدفاع عن القوانين. فالجهل والازدراء

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

بالسلطة المدنية صفتان ملازمتان لطبقة النبلاء. للدفاع إذن عن القوانين في الأنظمة الملكية، لا بد أن تكون هنالك هيئات سياسية مكلفة بسن قوانين جديدة وبالتذكير بالقوانين القائمة. ويفترض في هذه الهيئات أن تكون غير قابلة للعزل، وأن تعمل باستمرار. وهي مكلّفة، لا بتنفيذ نزوات العاهل، بل بالسهر على القوانين الأساسية. ومن الواضح أن مونتسكيو كان يضع نصب عينيه من وراء هذا الكلام البرلمانات، ويدافع عن توسيع صلاحياتها إلى أقصى حد ممكن[1]. وهذا الدفاع عن دور البرلمان كهيئة مستقلة ـ إلى حد ما ـ عن إرادة الملك، يسمح بتوضيح أطروحة لمونتسكيو لا تزال تربك بعض الباحثين حتى في أيامنا هذه. فقد حرص مونتسكيو على إثبات فائدة مبدأ "شرائية" الوظائف العامة ووراثيتها بالنسبة إلى الدولة. فهذا من شأنه، في رأيه، أن يعطي وظائف الدولة طابعاً أكثر استقراراً واستمرارية وتحرراً من "النزوات". والواقع أن تأملاته هذه مشبّعة بريبته في الملك، المستعدّ في كل لحظة وآن للتحول إلى طاغية مستبد. وبفضل شرائية الوظائف، تأتي المصادفة لتصحح إرادة الملك، ولا داعي للتخوّف من المصادفة لأنها تأتي بشارين أفضل من أولئك الذين كان سيأتي بهم خيار الملك[2].

إن تصور مونتسكيو للملكية قريب جداً من آراء المعارضة الأرستقراطية في القرن السابع عشر ومطلع القرن التالي. وهو يعكس من دون مراء التقاليد الأرستقراطية والبرلمانية للوسط الذي ينتمي إليه الرجل من حيث الولادة والمنشأ. وفي المقطع الخاص بالبرلمان يعدد، بأمانة، الحجج التي كانت تتداول في الأوساط البرلمانية في النصف الأول من القرن الثامن عشر، والتي وجدت تعبيراً عنها في العديد من الوثائق الصادرة عن هذه الأوساط. ويبرز كذلك تأثير التقاليد البرلمانية على نحو واضح في نظرة مونتسكيو إلى التاريخ. فقد كان مونتسكيو على خلاف تام مع التصورات التاريخية لدوبو Dubos ودارجنسون D’Argenson، وقد عارض النظرية المترومنة القائلة إن السلطة الملكية في فرنسا تنحدر من سلطة أباطرة روما بنظرية أخرى تقول بالأصل الجرماني لهذه السلطة: فالملوك الأوائل كانوا قادة حرب فرنجة. وقد حملتهم حاجتهم إلى جند وعسكر على بذل تعويضات لهم بمنحهم أراضٍ مأخوذة من الأقوام المقهورة. وكانت الحقوق المولوية ضرباً من التعويض للنبلاء على عتقهم للأقنان وتنازلهم لهم عن أراض كانت ملكهم فيما مضى. لا وجود إذن في ظل النظام الإقطاعي اغتصاب للحقوق أو تعدٍّ عليها. وإنْ يكن ثمة من تعدٍّ فمرده، في رأي مونتسكيو، إلى توسيع

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

مجال العدالة الملكية وصلاحياتها، إذ كانت الصفة الشرعية في العصر الإقطاعي موقوفة على ما يتم عليه اتفاق مشترك بين الملك ومقطعيه. وعلاوة على العدالة المولوية، برَّر مونتسكيو أيضاً، من منظور تاريخي، الامتيازات المالية لطبقة النبلاء: فقد كان من الطبيعي أن يعفى الفرنجة الغزاة من تسديد الضرائب.

لكننا نخطئ إنْ اعتقدنا أن الملكية كانت، في نظر مونتسكيو، شكل الحكم الممكن الوحيد، أو شكل الحكم الأنسب والأفضل للدول الأوروبية الكبرى في عصره. فلئن كانت الجمهورية، في نظر هذا النصير للتكيف مع نظام الأشياء القائم، عبارة عن يوطوبيا جميلة، فإن الملكية، حتى وإنْ أحيطت بكل الضمانات الممكنة ضد الاستبداد، تبقى مجرد شكل من الأشكال المعقولة للمساومة مع الواقع. فثمة نظام سياسي أفضل في نظر مونتسكيو، وأكثر تناسباً مع تطلعات معاصريه؛ نظام قائم لدى شعب مجاور للشعب الفرنسي، في إنكلترا؛ نظام يُسمّيه مونتسكيو جمهورية متخفية خلف غلالة الملكية.

إن تأملات مونتسكيو حول إنكلترا والنظام الإنكليزي لا تحتلّ غير حيز محدود في كتابه الضخم، المتميز ببنيته المعقدة للغاية. وقد كتب مونتسكيو هذا الجزء من مؤلَّفه تحت تأثير المفكّرين الإنكليز، وفي مقدمتهم اللورد بولنغبروك Bolingbroke[1]، منظّر "حزب التوري"[2]. ومع ذلك فقد دان **روح الشرائع** لهذه التأملات على وجه التحديد بالرواج الكبير الذي عرفه في مرحلة ما قبل الثورة، ثم في مرحلة الثورة الأولى.

لتعريف طبيعة النظام الإنكليزي، عمد مونتسكيو إلى إدخال مفهوم جديد: مفهوم الغرض الخاص للدول المتباينة؛ غرض يتصوره بكل تأكيد خاضعاً لطبائع الشعب وللعوامل التي ساهمت في تكوينها. فهذا المفهوم لا يشذّ عن تصوره للعلاقات الاجتماعية، بل يتحدر منه. لكن مونتسكيو لا يتوقف عند هذه المسألة. وهو يكتفي بإيراد عدد من الأمثلة: فقد كان غرض روما توسيع حدود الإمبراطورية، وغرض إسبارطة الحرب، وغرض الصين الأمن العام... وهكذا دواليك. أما غرض دستور الدولة الإنكليزية فهو، في نظره، الحرية السياسية[3].

(١) هنري سانت جون بولنغبروك (١٦٧٨ ـ ١٧٥١): وزير خارجية إنكليزي، مؤلف رسائل سياسية وأدبية فائقة الأهمية. (م)

(٢) الاسم الأسبق لحزب «المحافظين» الإنكليزي. (م)

(٣) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ٦.

لكن الحرية السياسية لا تعني على الإطلاق، من منظور مونتسكيو، حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية. ففي مجتمع تحكمه القوانين، تعني الحرية حق فعل كل ما تبيحه هذه القوانين. فلو أُبيح لكل مواطن أن ينتهك القوانين ويتجاوزها لما بقيت هنالك حرية، لأن جميع المواطنين سيبيحون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم. ولا تتوافر الحرية السياسية إلا حين لا تنقضها تجاوزات السلطة. وكي لا تتخطى السلطة حدودها، لا بد من ترتيب الأمور بحيث تكون السلطة كابحاً للسلطة[١].

ففي كل دولة توجد ثلاثة أنواع من السلطة، كما يقول مونتسكيو: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. وعندما تدمج السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية تنعدم الحرية، لأن الشخص والمؤسّسة اللذين يُقلدان مثل هذه السلطة المزدوجة قد يسنّان قوانين جائرة ويعملان على تطبيقها بالأساليب العسفية والاستبدادية. كذلك لن تكون هنالك حرية إذا ما دمجت واحدة من هاتين السلطتين مع السلطة القضائية. فعندما يكون القاضي هو المشرّع أيضاً، تصبح الطريق المؤدية إلى الاستبداد والعسف سالكة، ولن يبقى للحرية من أثر إذا ما اجتمعت هذه السلطات الثلاث في شخص واحد، وتلك هي السمة المميزة للحكم الاستبدادي[٢].

على كل إنسان أن يحكم نفسه في الدولة الحرّة. غير أن حكم الفرد لذاته يستحيل في الدول الكبرى، ويثير متاعب جمة في الدول الصغرى. لهذا السبب استبدل النظام التشريعي الشعبي المباشر بهيئة تشريعية تضم ممثلين عن الأمة. ولما كان المرء يعرف حاجات مدينته أكثر من حاجات المدن الأخرى، يستحسن اختيار الممثلين ضمن نطاق كل مدينة على حدة، لا على نطاق الأمة برمّتها. وينبغي أن يحصل الممثلون على وكالة عامة من ناخبيهم، بحيث لا يضطرون إلى العودة إليهم للوقوف على إرادتهم وتعليماتهم بصدد كل شأن أو قضية. وما كان ليغيب عن مونتسكيو أن النواب في بعض الأقطار يمثّلون هيئة من هيئات الشعب (في هولندا على سبيل المثال)، غير أنه كان يفضل مبدأ الانتخابات العامة التي تجري على صعيد المناطق أو المقاطعات. فمن المفروض، كما يقول، أن يكون لكل مواطن الحق بالإدلاء بصوته في منطقته. بيد أنه ما أن يثبت هذا المبدأ حتى يضيف على الفور، وقد طغى عليه من جديد الطابع النسبي لنزعته الديمقراطية: «باستثناء أولئك الذين انحطوا إلى الدرك الأسفل من النذالة والدناءة، فانعدمت لديهم كل إرادة خاصة»، لكنه لم يحدد الفئة التي خصها بهذا الاستثناء. ولا يُفترض في الهيئة التمثيلية أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤، ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧، ٨.

تحمل مسؤولية السلطة التنفيذية، فهي لم تُنتخب إلا لسنّ القوانين والسهر على تطبيقها[1].

إن الصورة التي يرسمها مونتسكيو عن التمثيل الشعبي تنطبق، في الحقيقة، على مجلس العموم البريطاني. لكن هذا لا يمنعه من التأكيد على ضرورة وجود مجلس لوردات أيضاً. صحيح أن أطروحته تشف عن أن النبلاء، وجميع الأشخاص المتميزين بالولادة، لن يحتلوا في «الدولة الحرة» المكانة المرموقة التي هي من نصيبهم في الملكية الخالصة. بيد أن تقييمه الإيجابي لمجلس اللوردات ينم عن عدم حماسته للتضحية بمصالح النبلاء.

ويبقى مونتسكيو هنا أيضاً نصير المساومات والحلول الوسطى. وهو يؤيد نظام المجلسين في إنكلترا لأنه يوفق «بإنصاف واعتدال» بين مصالح الشعب وامتيازات النبلاء، هذه الامتيازات التي يضمنها، في نظره، وجود مجلس أعيان.

ففي كل دولة، يقول مونتسكيو، فئة من الناس المميّزين من حيث الولادة، والثروة والجاه؛ و«إنْ لم يعطوا سوى صوت واحد أسوةً بالآخرين، تَغدو الحرية العامة والمشتركة عبودية بالنسبة إليهم لأن معظم القرارات التي ستتخذ ستأتي ضد مصالحهم». ولما كانت امتيازاتهم، المقيتة بحد ذاتها في دولة حرة، عرضة باستمرار للخطر، يرى مونتسكيو من المناسب حماية هذه الامتيازات والحؤول دون زوالها بإعطاء النبلاء بعض الامتيازات على الصعيد التشريعي. فالنبلاء مدعوون إلى تشكيل هيئة تشريعية على حدة، هيئة مخولة حق نقض القرارات المتخذة من قبل هيئة التمثيل الشعبي. ويفترض في هيئة النبلاء، بحكم طبيعة مهامها، أن تكون وراثية. وخلافاً للقاعدة العامة، يتعيّن منح هذه الهيئة سلطة قضائية في بعض الحالات. إذ لما كان النبلاء عرضةً على الدوام للحسد وللغيرة، فمن الواجب أن يحاكموا من قبل أندادهم تجنباً لصدور أحكام جائرة ومجحفة بحقهم. لا يجوز إذن مقاضاتهم أمام محاكم عادية، بل أمام الهيئة التشريعية المكوَّنة من نبلاء[2].

أما السلطة التنفيذية فينبغي أن تُحصر بين يدي شخص واحد: الملك. فلما كان المطلوب أن يكون العمل التنفيذي سريعاً، لذلك يستحسن أن يمارس من قبل شخص واحد لا من قبل عدة أشخاص. ويعرب مونتسكيو عن معارضته للنظام الذي يعهد بالسلطة التنفيذية إلى عدد من الأشخاص المنتمين إلى الهيئة التشريعية، أي لنظام الحكم البرلماني المسؤول، فهذا من شأنه، في نظره، أن يؤدي إلى تداخل مضر بين السلطتين التنفيذية والتشريعية. وينبغي منح السلطة التنفيذية حق إبطال قرارات السلطة التشريعية

(١) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٥، ١٨.

(حق النقض) وإلا أقدمت هذه الأخيرة على احتكار الحقوق كافة لنفسها وعلى القضاء على شتى السلطات الأخرى. كذلك يفترض أن يُحصر بالسلطة التنفيذية حق دعوة جمعية الهيئة التشريعية إلى الانعقاد وتحديد دورتها: فلو أعطيت الهيئة التشريعية حق التمديد لنفسها، فقد تنقاد، كما يقول، إلى التمديد لنفسها إلى ما لا نهاية بهدف الاستيلاء على السلطة. ولا ريب في أن مونتسكيو، الذي كان يستذكر هنا تجربة **البرلمان الطويل**[1]، قد حاول (أسوةً بكتاب سياسيين إنكليز) تبرير الإجراءات العملية التي تم اتخاذها في إنكلترا للحؤول دون تجدد هذه التجربة في المستقبل[2].

لا يحقّ للسلطة التشريعية أن تتدخل في قرارات السلطة التنفيذية أو أن تعطّلها. ويسعى مونتسكيو جاهداً ليقنع القارئ، ولو خلافاً لكل منطق، بأن ليس ثمة مبرر للحدّ من السلطة التنفيذية، «إذ لما كانت السلطة التنفيذية محدودة بطبيعتها، فلا داعي إلى تحديدها». ولا تخول الهيئة التشريعية سوى حق التدقيق في كيفية تنفيذ القوانين التي صاغتها. لكن حتى ولو خرجت من هذا التدقيق بنتيجة سلبية، لا يحق لها محاكمة العاهل على قرارات السلطة التنفيذية. فشخص الملك مقدس، وهو يحمي الدولة من احتمال طغيان الهيئة التشريعية. فإذا ما تحولت هذه الهيئة إلى حاكم يُسائل العاهل عن تصرفاته، كان مصير الحرية الهلاك. وفي أقصى الحالات تستطيع الهيئة التشريعية أن تحاكم وتعاقب الوزراء الذين يسيئون نصح الملك. لكن الملاحقات القضائية لا تعدو أن تكون إجراء استثنائياً بحق السلطة التنفيذية. فقد أعطيت السلطة التشريعية وسائل أخرى للضغط على السلطة التنفيذية، ومنها البت في جباية الأموال العامة، وفي تجنيد القوات البرية والبحرية، لكن هذه الصلاحيات لا تمنح لها إلا سنة بعد سنة، وإلاّ أضحت الحرية في خطر[3].

أما السلطة القضائية، فلا يجوز أن يُعهد بها إلى هيئة دائمة. بل يتعيّن أن تُمارس من قبل ممثلي الشعب، الذين يدعون إلى إدارة شؤون القضاء وفق الأصول التي ينص عليها القانون. وعندما توجه إلى المجرم اتهامات خطيرة، ينبغي منحه حق اختيار قضاته، أو على الأقل حق الطعن فيهم. كذلك يتعين أن يكون القضاة من منزلة المتهم اجتماعياً كيلا يعتقد هذا الأخير «أنهم سينقادون إلى معاملته على نحو تعسفي». والواقع أن مونتسكيو، الذي لم يعر السلطة القضائية الأهمية التي أعارها للسلطتين التشريعية

(١) البرلمان الطويل: اسم أطلق على آخر برلمان إنكليزي دعاه الملك تشارلز الأول إلى الانعقاد في عام ١٦٤٠، وقد حلّه كرومويل في عام ١٦٥٣، ثم استدعي مرتين على التوالي بعد وفاة هذا الأخير. (م)

(٢) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ١٥ ـ ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٠ ـ ٢١.

والتنفيذية، يذهب إلى القول إنها لا تشكّل سلطة بالمعنى الدقيق للكلمة[١].

يستكمل مونتسكيو مذهب فصل السلطات بأطروحة إلزامية التوازن بينها. فالسلطات الثلاث تكبح بعضها بعضاً: السلطة التنفيذية بواسطة حق النقض، والسلطة التشريعية بفصلها في جباية الأموال العامة وفي تعبئة القوات المسلحة، وبالرقابة التي تفرضها على السلطة التنفيذية. ولو تُرِك الأمر للسلطات الثلاث «لانتهت إلى حالة من الركود أو عدم الحركة». لكن ذلك لا يثير قلق الكاتب أو مخاوفه. فهي «مضطرة إلى المضي قُدماً» بحكم الحركة المحتمة للأشياء؛ وبما أنها مترابطة فيما بينها وعاجزة عن التحرك في عكس اتجاه بعضها بعضاً، «فسوف تضطر إلى التحرك معاً»[٢].

إن اللوحة التي يرسمها لنا مونتسكيو عن الدستور الإنكليزي في القرن الثامن عشر ليست بطبيعة الحال دقيقة أمينة، بل هي لوحة منمنمة ومنسجمة مع عقلية حزب "التوري" الرجعية. فعندما كان مونتسكيو منكباً على كتابة **روح الشرائع**، لم يكن ملك إنكلترا قطعاً ذلك السيد المطلق للسلطة التنفيذية الذي صوره لنا الكاتب، ولم تكن السلطة التنفيذية، أي الوزارة، مستقلة قطعاً عن السلطة التشريعية، أي البرلمان. لكن ينبغي ألا يغرب عنا أن مونتسكيو، عندما وضع مخطط الفصل الذي جعل عنوانه: «حول الدستور الإنكليزي»، لم يكن عازماً على تقديم وصف أمين للنظام السياسي الإنكليزي، بل فقط على عرض العلاقة بين القوى السياسية الكفيلة، في نظره، بأن تضمن للمواطنين الحرية السياسية والمنافع التي تتأتى عنها. لقد كانت معرفته بالدستور الإنكليزي حصيلة ملاحظاته الشخصية من جهة، واطلاعه من جهة أخرى على مؤلّفات كتّاب إنكليز عمدوا بدورهم إلى نمنمة هذا الدستور وفق ميولهم السياسية. ومن بين سائر الدساتير التي عرفها ذلك العصر، كان الدستور الإنكليزي هو الأقرب إلى وجهات نظر مونتسكيو السياسية والأكثر تلاؤماً معها. لذلك وجد في وصفه لهذا الدستور وسيلة مؤاتية تماماً للدعاية لأفكاره وللترويج لها. وقد ارتأى أن من حقّه، في استخدامه لهذا الدستور، أن يعطي تأويله الخاص له، وأن يسلّط الأضواء على بعض أجزائه ويعتم على بعضها الآخر. وليس من قبيل المصادفة إنْ كانت الأطروحات الأساسية لهذا الفصل قد قدمت، لا في صورة وصف سردي لما هو قائم فعلاً في إنكلترا، بل في صورة عرض لما ينبغي أن تكون الأوضاع عليه في الدولة الحرة[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) «ينبغي أن تكون السلطة التنفيذية..» **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ١٥. «لا يجوز أن تكون الهيئة التمثيلية..» المصدر نفسه، ص ١٣. «ينبغي أن تكون هيئة النبلاء..» المصدر نفسه، ص ١٨.

تترتب على الوضع القائم في إنكلترا جملة من النتائج السياسية، والأخلاقية، والاجتماعية، بحسب رأي مونتسكيو. فللتمتع بالحرية، وللحفاظ عليها، لا بد أن يكون لكل مواطن الحق في الإفصاح عما يعتقد ويرى. لهذا السبب وجدت في إنكلترا حرية الكلام وحرية الصحافة. ليس من المهم، في أغلب الأحيان، أن يسيء الأفراد أو يحسنوا محاكمة الأمور في الأمم الحرة، بل حسبهم أن يفكّروا ويحاكموا الأشياء: من هنا تنبثق الحرية التي تضمن نتائج هذه المحاكمات عينها. وتقتضي الحرية السياسية أن يكون دليل كل فرد إرادته، و"أنواره الخاصة". وهذا ما يُوجب إقرار حرية الدين والمعتقد. فثمة شطر من المواطنين يبدي لامبالاة بأمور الدين، في حين ينقاد شطر آخر، بسائق حميته وورعه الدينيين، إلى تأسيس طوائف شتى. ولا ريب في أن الإنكليز ما كانوا ليتقبلوا ديناً يفرض عليهم بقوة الاستعباد (الإشارة إلى الكاثوليكية واضحة هنا).

إن الحرية لا تلغي التفاوت في الأوضاع الاجتماعية، بيد أنها تضيق الهوة الفاصلة بين شتى الطبقات: ففي بلد حر يكون النبلاء أقرب إلى الشعب بالمقارنة مع البلدان غير الحرّة. وفي بلد حرّ لا يُحاكم الناس على أساس المظهر، وإنما على أساس صفاتهم الفعلية. وبالمناسبة فإن مونتسكيو لا يعترف إلا بصفتين: **الثروة والاستحقاق الشخصي**[١].

إن الصلة التي يقيمها مونتسكيو بين الحرية السياسية والتطور الاقتصادي في إنكلترا تستأهل أن نوليها اهتماماً خاصاً. فهذه الصلة لا تعني في حال من الأحوال، كما يحرص مونتسكيو على تنبيه القارئ إلى ذلك، أن النظام الاقتصادي يخضع كل الخضوع للنظام السياسي. فالمناخ يبقى العامل الأساسي في هذا المضمار. بيد أن الحرية **تشجّع** تقدّم الصناعة والتجارة من دون أدنى ريب. ولما كانت إنكلترا جزيرة، فإن الحرية تضمن لها السلام والازدهار. والحال أن السلام والازدهار يتضافران على تحرير الشعب من الأحكام المسبقة، وعلى توجيه تفكيره إلى الأعمال الصناعية والتجارية. ويشكّل توافر المواد الأولية حافزاً لإنشاء مؤسسات صناعية تستثمر خيرات الطبيعة هذه، وتنتج سلعاً عالية القيمة غالية الثمن. ولما كانت إنكلترا تنتج وفرة من السلع التي لا تحتاج إليها، وتُعاني بالمقابل من افتقارها لسلع تعجز عن إنتاجها، فهي تجد نفسها منقادة بطبيعة الحال إلى تطوير تجارتها الخارجية[٢].

يعلّق مونتسكيو على التجارة قدراً من الأهمية أكبر مما يعلقه على الصناعة. وهذه

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ٣٤٦، ٣٥١ ـ ٣٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

الأفضلية لها مبرراتها في عصر كان فيه نشاط الرأسمال يتجلى، بوجه خاص، في شكل الرأسمال البضاعي. ولم يفته طبعاً أن كبار كتّاب العصر القديم كانوا يدينون التجارة. وهو يعيد إلى الأذهان بهذا الصدد أن أفلاطون كان يرى أن التجارة تفسد الأخلاق الناصعة. ويُسلّم مونتسكيو بأن العقلية الحيسوبية التي تنمّيها التجارة تتعارض مع الفضيلة السامية التي تعلّم البشر أن يضحّوا بمصالحهم في سبيل مصالح غيرهم. لكن على صعيد الحياة الفعلية فإن التجارة لم تسبقها أخلاق ناصعة، بل جاءت في أعقاب طور من اللصوصية والتقاليد الهمجية، وقد ساعدت في الواقع على تهذيب هذه التقاليد الهمجية وعلى تلطيفها والتخفيف من قسوتها[1]. ويؤكد مونتسكيو جازماً بهذا الصدد أن الطبائع السائدة أصبحت أقل شراسة بفضل التجارة. فحيثما تنتشر التجارة، تتسم أخلاق الناس بالمسالمة: «إن النتيجة الطبيعية للتجارة هي توفير السلم». وتنمي التجارة روح العدالة وروح الادخار. وتشفي العقول من الأحكام المسبقة المشؤومة. وتخلق التجارة الثروة؛ لكن هذه الثروة لا تنطوي، في رأي مونتسكيو، على الخطر الاجتماعي الذي تنطوي عليه ثروة ملاكي الأراضي من النبلاء. فالتجارة تقود إلى حياة البذخ والترف، وهذان يقودان بدورهما إلى تحسين الفنون والتسامي بها. أما تدمير التجارة، بالمقابل، فقمين بإلحاق أفدح الأضرار بالشعب. ولا يؤيد مونتسكيو حرية التجارة المطلقة، بل يبرّر ضرورة تنظيمها في حدود معينة. ويعارض بشدة، بالمقابل، الامتيازات والاحتكارات في ميدان التجارة لأنها تؤدي لا محالة إلى تراجع الاقتصاد وأفوله[2]. وباستثناء بعض التحفظات ذات الطابع الخاص، فإن تأملات مونتسكيو حول التجارة هي بمثابة رد اعتبار حقيقي لهذه الأخيرة، على الصعيدين السياسي والأخلاقي.

أما ملاحظات مونتسكيو حول الدين، فهي ذات طابع خاص. فالدين بحد ذاته لا يثير اهتمامه على الإطلاق. وهو لا ينظر إليه بعين الاهتمام إلا بوصفه عاملاً اجتماعياً، مفيداً أو مضراً، أسوةً بالسياسة أو بالتجارة. وينتمي مونتسكيو في أرجح الظنّ إلى تلك الفئة من الناس التي لا تعتنق الدين السائد إلا من قبيل اللامبالاة، على حد تعبيره. وكل تجديد في المضمار الديني خطير وغير مجدٍ في رأيه، لكن من الضروري بالمقابل التحلي بأكبر قدر من التسامح إزاء الديانات القائمة في دولة من الدول. ويعلن مونتسكيو أن تأثير الدين على السلوك والعادات مسألة أكثر أهمية في نظره من معرفة ما إذا كان الدين المعني قويماً أم لا: «إن العقائد الأكثر صحة وقدسية قد تسفر عن أوخم

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٨، ٤٠٢.

العواقب إذا لم تربط بمبادئ المجتمع»[1]. وحتى مسألة وجود الله لا يطرحها مونتسكيو إلاّ من منظور دلالتها الاجتماعية. فهو لا يعير البراهين الفلسفية عن وجود الله بالاً، ويعلن، نظير ما يفعل ڤولتير، عن إيمانه العميق بأن فكرة الله لا غنى عنها للحفاظ على النظام، وإن الإيمان بالله مفيد[2].

* * *

إن الأصل الاجتماعي والمغزى الاجتماعي لنظرية مونتسكيو السياسية واضحان للغاية. فقد كان مونتسكيو من دون أدنى ريب نصيراً راسخ الاقتناع للحريات البورجوازية. وعندما نادى بالتسامح، وبحرية الكلام والصحافة، وبالتمثيل الشعبي المحدود، كان يعدِّد في الواقع المبادئ الجوهرية "للنظام الشرعي" البورجوازي. وما تقريظه لدور التجارة التاريخي وتقييمه المثالي للتقدم الصناعي في إنكلترا إلا سمتان مميزتان تكميليتان لميوله الاجتماعية البورجوازية. كذلك فإن موقفه من الدين قريب للغاية من الحل المنفعي[3] للمسألة الدينية، المطابق للعقلية البورجوازية في القرن الثامن عشر.

لكن كما سبق لنا القول غير مرة، فإن نظرية مونتسكيو هي نظرية المساومة، نظرية الحل الوسط في المقام الأول. ويتجلّى ميله إلى الحل الوسط من السطر الأول في **روح الشرائع** وحتى السطر الأخير فيه. وليس من قبيل المصادفة أنه كان قد اقترح الدستور الإنكليزي، الذي رأى النور بفضل مساومة حصلت بين الشرائح البورجوازية العليا والأرستقراطية العقارية، كنموذج أمثل للتنظيم السياسي. لقد كان مونتسكيو يرغب في توطيد "الحريات" البورجوازية لا عن طريق سحق الطبقة السائدة في المجتمع الإقطاعي، بل عن طريق تفاهم يلحق أقل ضرر ممكن بمصالحها. إن نظريته تحمل علائم نفور أي أرستقراطي من احتمال حرمانه من امتيازات طبقته. لكن على الرغم من روح المساومة هذه، فإن نظرية مونتسكيو عبّرت عن مرحلة محددة من تطور العقلية السياسية للبورجوازية الفرنسية. وقد تميّز التأثير الذي مارسه **روح الشرائع** على تطور وعي البورجوازية السياسي بديمومته وبامتداده في الزمن.

أما بالنسبة إلى الشريحة البورجوازية التي شدتها مصالحها الاقتصادية الخاصة إلى الملكية وإلى الملكية العقارية المولوية، فإن اللوحة التي رسمها **روح الشرائع** عن النظام

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣) نسبة إلى «المنفعية»، وهو اتجاه أخلاقي يجعل من منفعة الفرد والمجتمع معيار السلوك. (م)

الإنكليزي ظلت تعبّر عن مَثَلها الأعلى السياسي حتى عصر الثورة بالذات. وهذا ما يشهد عليه مشروع الدستور الذي تقدم به مونييه Mounier[١] إلى الجمعية التأسيسية.

لكن المهام التي فرضت نفسها على البورجوازية بصفتها الطبقية كانت تقتضي حلولاً أخرى. صحيح أن نظرية فصل السلطات وتوازنها ـ هذه النظرية كانت تعتبر المبدأ الأساسي للملكية الدستورية ـ قد ارتدت طابع العقيدة الجامدة غير القابلة للنقاش بالنسبة إلى غالبية أعضاء الجمعية التأسيسية، ووجدت تطبيقاً لها في بنود دستور ١٧٩١. لكن الجمعية التأسيسية وجدت نفسها مضطرة مع ذلك إلى التخلّي عن مبدأ ضمان امتيازات النبلاء، وعن مجلس الأعيان، وعن حق الملك المطلق في النقض (الڤيتو). وقد جاء تطور الثورة اللاحق ليحتم إعادة نظر شاملة في جميع الأشكال التقليدية، أي ليفرض نهجاً في التحويل الثوري للدولة يتنافى مع جميع مبادئ نظرية مونتسكيو السياسية. ولسوف تتخطى الثورة بشوط بعيد برنامجه الدستوري المعتدل.

---

(١) جان جوزيف مونييه (١٧٥٨ ـ ١٨٠٦): سياسي فرنسي مرموق لعب دوراً بارزاً في الثورة الفرنسية وكان واحداً من مؤسسي جماعة "الملكيين المعتدلين" التي حاولت أن تعطي الثورة منحى معتدلاً. (م)

الفصل الثاني

الاقتصاديون

(١)

الفيزيوقراطيون

كان التناقض القائم بين مقتضيات تطور البلاد الاقتصادي والعلاقات الإقطاعية السائدة ينعكس في جميع ميادين الحياة الاقتصادية الفرنسية. وقد برزت حاجة ماسة إلى تغييرات جذرية، سواء أفي دائرة التجارة أم في دوائر الصناعة، والزراعة، وسياسة الدولة المالية. وكانت الحياة تطرح على الفكر الاجتماعي في فرنسا مشكلات اقتصادية كبرى تستدعي، بإلحاح، حلاً سريعاً لها: مشكلة حرية التبادل والصناعة، مشكلة النهوض بالزراعة المعانية من الركود، مشكلة تصحيح أوضاع المالية العامة... إلخ؛ وهذا ما يفسّر ظهور مؤلفات عديدة في فرنسا كُرِّست جميعها للمسائل الاقتصادية. وقد تجلّت من خلالها تيارات مختلفة؛ لكن مجموعة الاقتصاديين الذين عُرفوا بصورة عامة باسم "الفيزيوقراطيين" كانت تشكل، بلا ريب، التيار الأعظم تأثيراً، والأكثر أهمية، من منظور التطور اللاحق للنظريات الاقتصادية.

كان فرانسوا كينه Quesnay (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤) مؤسّس المدرسة الفيزيوقراطية، وأكثر ممثليها شهرةً ونبوغاً. وقد ولد من أسرة بورجوازية صغيرة كانت لا تزال تحمل سمات العالم الفلاحي. وبعد أن أنهى دراسته الطبية، حقّق كينه لنفسه قدراً من الشهرة في مهنته، ووضع عدة كتب في الطب، وحصل في عام ١٧٥٢ على منصب طبيب البلاط الملكي.

بدءاً من هذا التاريخ طفق يهتم بالأبحاث الاقتصادية. وسرعان ما تحلقت من حوله مجموعة من مناصري نظريته الجديدة، ومنهم ميرابو، ودوبون دو نومور

Nemours، ومرسييه دو لا ريفيير Rivière. حتى تورغو، الذي انفرد بمواقف متميزة في عدد من القضايا، تأثر هو الآخر بأفكار كينه. وكان تلامذة كينه، الذين أطلقوا على أنفسهم اسم "**الاقتصاديين**"، لا يتطلعون إلى صياغة نظرية اقتصادية جديدة فحسب، بل يطمحون أيضاً إلى التأثير على سياسة الحكم بأمل تغييره ليتفق مع نظرياتهم. وقد قاموا بدعاية مثابرة لآرائهم في صحيفتهم: **روزنامة المواطن** *Ephémérides du citoyen*، وفي عدد كبير من المؤلّفات التبسيطية، وقد لاقت هذه الدعاية صدى عظيماً.

كان كينه، في فلسفته الاجتماعية، نصير الميتودولوجيا العقلانية ونظرية الحق الطبيعي. فالقوانين الطبيعية التي وضعها الخالق هي، كما يقول كينه، من الوضوح والبداهة والسطوع بحيث يعجز العقل البشري عن رفضها ولا يجد مناصاً من الخضوع لها. وقد يقيم أحياناً مشابهة بين القوانين الأخلاقية والقوانين الفيزيائية. ومما يميّز الحق الطبيعي في رأيه «أن أنوار العقل تسلّم به بوضوح ويقين، وأنه يرتدي، بفضل هذا اليقين، طابعاً إلزامياً، بعيداً عن كل إكراه»[١].

تكمن مهمة العلم في تبديد ظلمات الجهل التي تحول دون إدراك مقتضيات الطبيعة، وذلك بغية نشر الأنوار بين الناس وإنارة طريق الحكم «بمشعل العقل»[٢].

لكن كينه وتلامذته، الملتزمين بنظرية الحق الطبيعي، لم يأخذوا مع ذلك بمذهب الحالة الطبيعية باعتبارها طوراً سابقاً على تكوين المجتمع. فالحالة الاجتماعية هي، في نظرهم، حالة الإنسان الطبيعية، لأن الحياة في المجتمع تُناسب طبيعة الإنسان. إنها ضرورة فيزيائية بالنسبة إليه. فولادة المجتمع لا تحتاج إلى عقد اجتماعي.

لقد كان الحق الطبيعي شكلاً قابلاً لاستيعاب شتى أنواع المضامين، مضامين تحدّدها بطبيعة الحال المصالح الطبقية المناظرة لها. كما كان كفيلاً بتبرير مقترحات وقضايا متباينة أشدّ التباين من حيث مدلولها الاجتماعي. والحق أن كل شيء كان رهناً بالمعنى الذي يُعزى إلى طاقات الإنسان ومواهبه الملازمة له، أي إلى "طبيعته". وكان الحق الطبيعي عند الفيزيوقراطيين سلاحاً لشق الطريق، إيديولوجياً، أمام التقدم البورجوازي. وكان الفرد هو العنصر الأساسي في نظرية الفيزيوقراطيين الاجتماعية، انسجاماً مع المصالح والعقلية الفردية للبورجوازية الصاعدة. فقد كان الفيزيوقراطيون

---

(١) ف. كينه: «الحق الطبيعي»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، ١٨٤١ ـ ١٨٥٢، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤. وقد ضمَّن دوبون دو نومور كتابه **خلاصة مبادئ الاقتصاد السياسي** مخططاً يحدد بمنتهى الجلاء أسس نظرية الفيزيوقراطيين في علاقتها بمذهب الحق الطبيعي. انظر «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

يردون جميع مبادئ الوجود الاجتماعي إلى مصالح الفرد وإلى حق هذا الأخير في تلبيتها. وهذا الفرد المجرّد، الذي يعيش، افتراضياً، حياة مستقلة عن أي تشكيل اجتماعي محدّد، هو في الواقع إنسان المجتمع البورجوازي. وانطلاقاً من هنا يحدّد الفيزيوقراطيون الحقوق الطبيعية الرئيسية، المستنبطة شكلياً من حق كل فرد في البقاء. ومن هذه الحقوق الحق في الملكية الشخصية، وحق الفرد - القائم على الحرية - في إشباع حاجاته العادية وفي اقتناء الأشياء الضرورية لهذا الغرض، وكذلك الحق في ملكية الثروات التي تمّ اكتسابها أو جنيها بفضل عمل الإنسان (ملكية الأموال المنقولة)، وأيضاً الحق في الأرض التي جعلها الإنسان صالحة للزراعة (الملكية العقارية)[1].

إن الحرية الشخصية والملكية الشخصية هما، في رأي كينه، قانونان طبيعيان على أساسهما تقوم جميع المجتمعات المنظمة تنظيماً عقلانياً. وكل ما ينجم عن القوانين الطبيعية يتسم بالعدل في نظر الفيزيوقراطيين، ويتفق بالتالي مع المصالح الاجتماعية. ويفترض في القوانين الوضعية أن تكون تعبيراً عن القوانين الطبيعية. بيد أنها تتميّز عن القوانين الطبيعية بكونها من ابتداع الإنسان، وبكونها اكتسبت صفة الإلزامية من العقوبة التي تطال من ينتهكها. والقوانين الطبيعية سابقة زمنياً على القوانين المدنية. بيد أن التمتع بالقوانين الطبيعية لا تضمنه إلاّ السلطة العامة. فضمان حقوق الإنسان، وعلى الأخص حق الملكية، هو هدف المجتمع المدني؛ ذلك «أن سلامة الملكية هي أساس النظام الاقتصادي للمجتمع» كما يقول كينه.

ولقد أدرك الفيزيوقراطيون، ولا ريب، أن الملكية تؤدي إلى اللامساواة، لكن اللامساواة ليست مرذولة في نظرهم إلاّ عندما تنجم عن إجراءات مصطنعة وليس عن طبيعة الملكية. إنها محتومة ومبرّرة عندما تكون «ناجمة، في آن معاً، عن قوانين الطبيعة، وعن اللامساواة الطبيعية، وعن تفاوت القدرات البشرية»[2]. وفي مثل هذه الحالات لا يمكن وصف اللامساواة بأنها عادلة أو غير عادلة. فالشرّ الذي قد تسبّبه قوانين الطبيعة عرضاً واتفاقاً ينجم بالضرورة عن جوهر خصائص هذه القوانين التي هي وسيلة الطبيعة لتحقيق الخير، لذلك فهي تعوّض عن هذا الشرّ بما فيه الكفاية وأكثر. لكن كينه يستنكر مع ذلك "التطرف" في اللامساواة، ويرى ضرراً وأذية في إفقار «أسوأ المواطنين»، ولا سيما أن تراجع قدرتهم على الاستهلاك من شأنه أن ينعكس سلباً على «إعادة الإنتاج وعلى دخل الأمة».

---

(١) ل. دوبون دو نومور، «خلاصة مبادئ الاقتصاد السياسي»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٣٦٨.

(٢) ف. كينه، «الحق الطبيعي»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٤٦.

إن سعادة البشرية تفترض ازدهار الاقتصاد. وشكل المجتمع بالذات يحدّده، إلى حد كبير، نوع الثروات التي يمتلكها كل فرد من أفراده. وهذا التثمين العالي لقيمة النشاط الاقتصادي بالنسبة إلى حياة المجتمع كان يلهم الفيزيوقراطيين أحياناً صيغاً وتعاريف تتحلّى بهذا القدر أو ذاك بمنطق "المادية الاقتصادية". وليس من قبيل المصادفة أن كان بعض نقّادهم قد أخذ عليهم تصوّرهم للإنسان، من خلال مذهبهم، على أنه حيوان لا تحرّكه سوى مصالح مادية الهوية والطابع. وقد نوّه هؤلاء النقّاد عينهم بالتناقض القائم بين مثل هذا التصوّر عن الإنسان وبين إيمان الفيزيوقراطيين العقلاني بالسلطان اللامتناهي لـ "البداهة المنطقية". فالازدهار الاقتصادي، في رأي الفيزيوقراطيين، مرهون حتماً بالحرية التامة للنشاطات البشرية في مختلف ميادين الاقتصاد: فلا غنى في الزراعة والصناعة والتجارة عن التنافس الحرّ بين الأفراد كافة. وهذا التنافس الحر يعني تمتع الفرد المشروع بجميع حقوقه الطبيعية: حقّه في الحرية الشخصية، وحقّه غير المحدود في الملكية. وحرية العمل الاقتصادي المطلقة هي وحدها التي تضمن التناسق الاجتماعي في تصور الفيزيوقراطيين. أما تدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية، والذي من شأنه المساس بالحقوق الطبيعية، فهو مضرّ وسلبي النتائج لا محالة. فكل قيد يُفرض على النشاط الاقتصادي، وكل احتكار لحقل من حقول هذا النشاط، قمينان بإلحاق الضرر بالدخل القومي، وبالتالي بالشعب. وعندما تسنّ السلطة العليا القوانين، فعليها أن تحاذر المساس بالبنية الطبيعية للمجتمع. وإنما في انتهاك القوانين الطبيعية تكمن علة معظم المصائب التي تلمّ بالناس.

يتلخص المبدأ الأساسي لسياسة الفيزيوقراطيين الاقتصادية في المنافسة الحرة. فمنذ عهد كولبير Colbert، كان أحد رجال الأعمال قد أجاب عن سؤال حول الأساليب الناجعة لتطوير الصناعة بأن قال: دعونا نعمل. وبعد مئة عام أصبح شعار «دعه يعمل، دعه يمر» شعار المدرسة الفيزيوقراطية، وغدا يُعبّر بوضوح وإيجاز عن حرية النشاط الاقتصادي التي باتت تُطالب بها البورجوازية الناضجة، الواعية لقوتها.

* * *

بيد أن أهمية الفيزيوقراطيين التاريخية لا تنحدّ بدعايتهم للحرية الاقتصادية الكاملة في بلد كان فيه الاقتصاد مكبلاً بقيود الامتيازات الإقطاعية، وبالقوانين المنظمة للاتحادات المهنية وللتجارة. فالفيزيوقراطيون هم أول من حاول تحليل المجتمع الرأسمالي برمته. وقد توهموا، انسجاماً مع فلسفتهم في الحق الطبيعي، أنهم بتحليلهم للمجتمع الرأسمالي قد اكتشفوا القوانين السرمدية والثابتة للاقتصاد بصورة عامة. وقد كتب إنجلز بهذا الصدد يقول: «لم يكن العلم الجديد في نظرهم تعبيراً عن شروط

عصرهم وحاجاته، بل عن العقل الأزلي. فقوانين الإنتاج والتبادل التي كشف عنها هذا العلم لم تكن، من منظورهم، قوانين شكل محدّد تاريخياً لهذه النشاطات، بل قوانين سرمدية للطبيعة. . . »[1].

كان الفيزيوقراطيون، خلافاً للمركنتيليين، يركّزون اهتمامهم على الزراعة. فقد كان تدهور الزراعة، بتقليصه السوق الداخلية، يشكّل العائق الرئيسي في وجه تطور الاقتصاد القومي في فرنسا. ففي النصف الأول من القرن الثامن عشر كانت الزراعة الفرنسية في حالة من الانحطاط المريع: المساحات المزروعة كانت تتقلص أكثر فأكثر، ومردود الأرض كان يتراجع باطراد (تراجع بمعدل ٥٠ بالمئة خلال ٨٠ سنة). لذلك كانت مسألة الزراعة ووسائل النهوض بها هي شغل العقول الشاغل في منتصف القرن. وقد تُرجمت مجموعة من الدراسات لخبراء زراعيين إنكليز، ورُوّجت أساليب الزراعة المطبقة في إنكلترا، وجرت محاولات لابتكار أساليب جديدة، كما تشكّلت شبكة واسعة من الجمعيات الزراعية. لكن على الرغم من هذه الجهود كلها، استحال تحقيق إصلاح واسع النطاق في مضمار الزراعة نظراً إلى استمرار هيمنة العلاقات الاجتماعية القديمة في الريف. فقد كانت المشكلة الزراعية مرتبطة على نحو لا فكاك فيه بالمشكلة الاجتماعية. لذلك انكب الفيزيوقراطيون على حل هذه الأخيرة، نظرياً.

إن العوائق التي كانت العلاقات الإقطاعية تنصبها في وجه نهوض الزراعة وانطلاقها لم تُذلل في فرنسا إلاّ في نهاية القرن، مع تصفية الحقوق المولوية وجزء من الملكية العقارية الإقطاعية، وذلك في أعقاب انتصار الثورة البورجوازية. أما الفيزيوقراطيون فكانوا يبحثون عن مخرج في اتجاه آخر، في اتجاه إبرام مساومة مع الطبقة القديمة من النبلاء ملاك الأراضي. وكانت إنكلترا هي المثال الذي يدعون إلى الاقتداء به. وكانت خطتهم "لاستصلاح" الأرياف تنصبّ على الإبقاء على الأملاك المولوية الكبرى وعلى تطوير الأكارة الرأسمالية الكفيلة، في نظرهم، بأن تزيح مع الأيام الملكية الفلاحية الصغيرة والاستثمارات الفلاحية الصغيرة. وكان كينه يطالب بأن «تُجمع الأراضي المستخدمة في زراعة الحبوب في إطار مزارع كبرى يستثمرها فلاحون أغنياء». و«ينبغي أن يكون سكان المملكة من المزارعين الأغنياء»[2]. ولم يكن مصير جماهير الفلاحين يسترعي انتباه الفيزيوقراطيين، إذ تحتّم على الفلاحين، في نظرهم، أن يتحوّلوا إلى بروليتاريين: «إن كثرة المزارعين الصغار تلحق الضرر بالشعب»[3].

---

(١) ف. إنجلز: **ضد دوهرينغ**، ص ١٨٣.

(٢) ف. كينه: «مبادئ عامة»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

وكان الاستثمار الفلاحي الصغير عاجزاً، في نظر الفيزيوقراطيين، عن تحقيق تقدم الزراعة. فعقلنة الزراعة وتوفير الوسائل التقنية اللازمة لها أمران لا يتحققان إلا على أيدي كبار المزارعين المستقلين الذين يملكون الرساميل الكفيلة بالنهوض بهاتين المهمتين. وقد دعا الفيزيوقراطيون بحماسة إلى توظيف الرساميل في الأرياف: «المطلوب اجتذاب الثروات، لا الرجال، إلى الريف»[١].

هاجم الفيزيوقراطيون بشدّة في هذا الصدد سياسة بيع القمح بسعر بخس، وهي السياسة التي كانت سائدة في فرنسا في القرن الثامن عشر والتي كانت تعيق في نظرهم التوزيع "الطبيعي" للرساميل بين الصناعة والزراعة. فلا يجوز للدولة أن تسعى بصورة من الصور إلى تخفيض سعر المواد الغذائية. ولا يخدم انخفاض سعر هذه المواد مصلحة "الطبقة الدنيا" لأنه يؤدي إلى تخفيض أجور العمال، ويحرمهم من الرخاء والبحبوحة، ولا يوفّر لهم الأعمال التي تعود عليهم بالكسب. فالوفرة لا تولد الغنى، في نظر الفيزيوقراطيين، إلاّ عندما تكون أسعار القمح مرتفعة، لا منخفضة[٢]. وارتفاع أسعار القمح لا يعود بالفائدة على الريف وحده، بل أيضاً، وخلافاً للرأي السائد، على المعامل اليدوية: فالطلب على منتجاتها يزداد مع ارتفاع الأسعار، فتساهم بدورها بالتالي في مضاعفة الثروات. وتمشياً مع خطّهم العام، عارض الفيزيوقراطيون نظام تحديد سعر القمح بفكرة حرية التجارة: «إن آمن نظام للتجارة الخارجية والداخلية، وأصحّه وأنفعه للأمة وللدولة، يتمثّل بالحرية المطلقة في المزاحمة»[٣].

ينقسم المجتمع "الطبيعي" إلى ثلاث طبقات في نظر كينه: طبقة ملاكي الأرض، والمزارعين، والصناعيين والتجّار. ويقوم حق مالك الأراضي في الملكية على النفقات التي تكبدها أجداده، أو الذين اشترى منهم أراضيه، من أجل استصلاحها وزراعتها. ولا يعمل المالكون في أراضيهم، بل يؤجرونها إلى مزارعين ويتقاضون منهم أجر أكارة يُعادل مجمل دخل المزارع الصافي، بالإضافة إلى نفقات الإنتاج.

والمزارعون هم في نظر كينه مواطنون أحرار، قادرون على تقديم السلف الضخمة من المال التي تستلزمها زراعة الأرض.

كتب ماركس يحدّد المثل الأعلى الاقتصادي للفيزيوقراطيين قائلاً: «ينبغي أن تُمارس الزراعة على الطريقة الرأسمالية، أي كمنشأة، ولو على نطاق واسع، ومن قبل مزارع رأسمالي. أما الذي يزرع الأرض مباشرة فهو عامل أجير»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٤) ك. ماركس، **الرأسمال**، الكتاب الثاني، م٢.

كان كينه يدرك بالطبع أن المزارعين يستثمرون الأراضي بواسطة عمال زراعيين أجراء. والفارق بين الاثنين - أي بين المزارعين والعمال الزراعيين - يبدو جلياً واضحاً. وكان ميرابو، وهو واحد من الفيزيوقراطيين، يعتبر وضع هؤلاء الأجراء ضرباً من العبودية الطوعية. بيد أن الفيزيوقراطيين ما كانوا مع ذلك يعتبرونهم طبقة قائمة بذاتها.

يوظِّف المزارعون في الإنتاج رأسمالاً محدداً. وتنعدم قيمة أكثر الأراضي خصوبة بدون توافر المال (أي الرأسمال) اللازم لزراعتها على النحو المطلوب. إذن فالأرض التي يخصبها الرأسمال هي التي تخلق الثروة.

لكن الفيزيوقراطيين لا يذهبون في تصورهم للرأسمال إلى أبعد من تحليل "أجزائه المادية المكونة": معدات، مواد أولية، وسائل إعاشة الشغيلة... إلخ. ويقول كينه بهذا الصدد: «تجوّلوا في المزارع والورشات وانظروا إلى أسس هذه السلف الثمينة للغاية. ولسوف تجدون أبنية، وبهائم، وبذاراً، ومواداً أولية، وأثاثاً، ومعدات من جميع الأشكال والأنواع»[1]. فبطبيعة الحال لم يكن في مقدور الفيزيوقراطيين، المنطلقين من فلسفة الحق الطبيعي، أن يرتقوا إلى حد فهم الرأسمال باعتباره علاقة اجتماعية مميّزة لتشكيلة اقتصادية واجتماعية محددة. لكن تعريفهم للرأسمال بمصطلحات مادية وتقنية يشكّل مع ذلك تقدماً كبيراً بالنسبة إلى عصرهم. ولا يجوز أن يغيب عن أذهاننا أن أسلافهم المركنتيليين، ما كانوا يميزون بين الرأسمال والمال، بل يخلطون بينهما. وقد رفض الفيزيوقراطيون هذا التصور رفضاً قاطعاً. وأكد كينه بهذا الصدد، وكأنه يُناقش المركنتيليين ويُجادلهم، أن كل ما يُشترى من أجل الإنتاج تسدد قيمته في أرجح الظن مالاً، ولكن لا شيء من هذا كله مال: «ليس المال إذن ثروة الأمة الحقيقية... فالمال لا يخلق المال»[2].

تنقسم الثروات التي يوظّفها المزارع في الإنتاج إلى قسمين: السلفة الأولية والسلف السنوية. وتغطي الأولى أكلاف المعدات، والماشية... إلخ، في حين تغطي الثانية البذور، والعلف، وأجور العمال. وهكذا يكون كينه قد مهّد السبيل إلى تقسيم الرأسمال إلى رأسمال ثابت ورأسمال متداول. وعلى المُزارع أن يغطي هذه النفقات فيما بعد باقتطاعها من الدخل الذي تدره له. لكن بعد أن يغطي المزارع جميع السلف السنوية (بما فيها أجور جميع من يشارك في الإنتاج)، وكذلك الجزء المقابل لها من السلف

(١) ف. كينه: «حوار حول التجارة»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) ف. كينه: «مبادئ عامة»، المصدر نفسه، ص ٩٤.

الأولية، يتبقى لديه فائض يسميه كينه: **الناتج الصافي**. ولما كان المزارع بدوره أجيراً في نظره، أجيراً لا يتقاضى سوى أجر تعبه من غير أن يحقق أي ربح من الرأسمال الذي وظفه، فإن ذلك "الناتج الصافي" يذهب بأكمله في شكل ريع إلى مالك الأرض. فحق مالك الأرض في "الناتج الصافي" حق لا جدال فيه، في رأي كينه.

هذا "الناتج الصافي" الذي يخلق في الزراعة هو وحده الذي يشكّل ثروة جديدة، تزايداً في حجم مجموع الثروة الشامل. وهو عبارة عن مال حرّ، لا غنى عنه لتطوير الإنتاج. ومن ثم فإن تنامي "الناتج الصافي" أكثر أهمية بالنسبة إلى تقدم البلد من تنامي عدد السكان. وبطرحهم مشكلة "الناتج الصافي"، يكون الفيزيوقراطيون قد طرقوا مسألة "فضل القيمة". لكنهم لم يعجزوا عن حل هذه المسألة فحسب، بل عجزوا أيضاً عن طرحها طرحاً صحيحاً. فقد فسّروا مقولة فضل القيمة بمصطلحات من منطلق مذهب طبيعي تبسيطي، أسوة بتفسيرهم لمقولة الرأسمال، أي بصفتها تراكماً لخيرات مادية جديدة، إنْ جاز التعبير. وعندما أثاروا مسألة مصدر هذه الخيرات، خُيّل إليهم أنهم واجدوه في **الإنتاج الفيزيقي** للأرض. فوحدها الأرض قادرة على خلق مادة جديدة. أما الصناعة والتجارة، اللتان تكتفيان بتغيير شكل المادة وموقعها في المكان، فتتميزان بالعقم من هذه الزاوية[1]. لهذا السبب يعتبر الفيزيوقراطيون **الزراعة** الشكل الأساسي للنشاط الاقتصادي، ومصدر الثروة الوحيد والحقيقي. ولهذا السبب أيضاً يعتبرون المزارعين الطبقة المنتجة الوحيدة، ويعزلون التجّار والحرفيين في طبقة على حدة، طبقة غير منتجة في نظرهم. وتجدر الإشارة إلى أن كينه يربط تكوّن الدول القوية والمستقرة الأولى بظهور الزراعة والملكية العقارية.

يستنبط الفيزيوقراطيون مذهبهم في الزراعة بوصفها مصدراً وحيداً للثروة من تحليلهم للقوانين الطبيعية والثابتة للحياة الاجتماعية. والواقع أن ظهور هذا المذهب يجد تفسيره في الطابع الخاص للمرحلة التاريخية وفي موقف الفيزيوقراطيين من القضايا الاجتماعية. فالإنتاج الرأسمالي كان ينمو ويتطور يومذاك في إطار المجتمع الإقطاعي. وكانت إيديولوجيا البورجوازية (التي كان مذهب الفيزيوقراطيين يستجيب لها) تفسّر هذا المجتمع من منظور بورجوازي، لكنها لم تكن قد اقتدرت بعد على الاهتداء إلى شكلها الخاص. فنظام الفيزيوقراطيين، كما قال عنه ماركس، «.. يُناظر المجتمع البورجوازي في مرحلة تحطيمه لقوقعة الإقطاعية»[2].

---

(١) ف. كينه: «حوار حول التجارة»، المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢) ماركس وإنجلز: **الأعمال الكاملة**، م٢٦، الجزء الأول، ص ٢١، الطبعة الروسية.

يتلبس المجتمع البورجوازي إذن لدى الفيزيوقراطيين مظهراً إقطاعياً. ومع ذلك فإن نظريتهم حول "الناتج الصافي" تشكّل خطوة إلى الأمام بالمقارنة مع تصورات المركنتيليين وتمثلاتهم. فـ "الناتج الصافي"، أو الثروة الجديدة، أو فضل القيمة بتعبير آخر، يتولد، بحسب مذهبهم، من خلال سيرورة الإنتاج وليس في دائرة التبادل التي لا تضيف شيئاً إلى القيم المتبادلة. فالبضاعة والمال الذي يدفع مقابل الحصول عليها لهما، كما يقول كينه، قيمتهما السابقة على عملية التبادل. وهذا الأخير «لا يعدو كونه إذن مبادلة لقيمة بأخرى مساوية لها»[1].

إن كينه، بما يقيمه من تعارض بين طبقة المزارعين وطبقة التجار والصناعيين، يموّه التناقض القائم داخل كل فئة من هذه الفئات بين أرباب العمل والأجراء. وهذا الجانب من نظريته يجد تبريره، ولو في حدود، في الشروط الاجتماعية السائدة في القرن الثامن عشر، وفي التطور المحدود وغير الكافي للرأسمال، وفي الوزن النوعي والدور الكبير نسبياً لفئات البورجوازية الصغيرة في حياة البلاد الاقتصادية. بيد أننا نلمس مع ذلك عند كينه ميلاً إلى أمثلة العلاقات الرأسمالية. وهذا أيضاً ما يفسّر رفضه الاعتراف لأرباب العمل، إنْ في "الطبقة المنتجة" وإنْ في "الطبقة غير المنتجة"، بحقهم في الأرباح، إذ إن أرباب العمل، أسوةً بالأجراء، لا يتقاضون في نظره سوى أجر محدد، أجر يدخل في تكوينه طبعاً، بالنسبة إلى الأولين، أي أرباب العمل، ذلك الجزء من الدخل المعروف عادة باسم "الربح".

انطلاقاً من مذهبه القائل إن "الناتج الصافي" هو من نصيب طبقة مالكي الأرض في شكل ريع، بغير ما ربح لأرباب العمل، يستنتج كينه ضرورة إجراء إصلاح ضريبي جذري. فمن المفروض، مثلاً، إعفاء ذلك الجزء من الدخل القومي الذي يوازن نفقات الإنتاج من أية ضريبة، بغية الحؤول دون تقليص حجم الإنتاج وإفقار البلاد: «ينبغي كذلك ألا تفرض الضرائب على ثروات أصحاب المزارع»، ولا على ذلك الجزء من الدخل المخصص لدفع رواتب الأجراء ما دام يضمن لهؤلاء سبل العيش. فضرائب كهذه تأتي في كل عام على جزء من ثروة البلاد، بحسب رأي كينه[2]. والاقتطاع من "الناتج الصافي"، أي من ريع المالكين العقاريين، هو وحده المرشح لتغطية جميع نفقات الدولة. يتعين إذن أن تحل الضريبة الوحيدة المفروضة على الريع مكان جميع الأشكال الضريبية الأخرى.

لا يحتاج المرء إلى خيال واسع ليتصوّر الوقع الثوري الذي أحدثته هذه

---

(١) ف. كينه: «حوار حول التجارة»، المصدر نفسه، ص ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠.

(٢) ف. كينه: «مبادئ عامة»، المصدر نفسه، ص ٨٣.

الاقتراحات في فرنسا الإقطاعية والاستبدادية، حيث كان النظام الضريبي ينيخ بكامل وطأته على كاهل المحرومين من الامتيازات. وكانت الضريبة الوحيدة ضرباً من الجزية أرادت البورجوازية فرضه على المالكين العقاريين، أو ضرباً من المساومة تعترف البورجوازية بموجبه لهؤلاء المالكين بحقهم الذي لا يجوز التصرّف به في الملكية العقارية. أما الرأسمال فلا بد أن يُعفى من الضرائب كافة. وهكذا نجد أن «... التغنّي الظاهري (لدى الفيزيوقراطيين) بالملكية الخاصة يؤدي إلى نفيها الاقتصادي وإلى توكيد الإنتاج الرأسمالي»[1]. وقد كتب ماركس في **الرأسمال** يقول: «كان كينه شخصياً، وكذلك تلامذته المقربون، يؤمنون بيافطتهم الإقطاعية... بيد أن مذهب الفيزيوقراطيين يشكّل في الواقع أول تصور منهجي للإنتاج الرأسمالي»[2].

إن من أهم أعمال فرانسوا كينه على الإطلاق كتابه **الجدول الاقتصادي**. وقد حاول أن يصف فيه سيرورة التداول في المجتمع "الطبيعي"، في خطوطها العريضة. وهو إذ ينطلق من دخل سنوي إجمالي قدره خمسة مليارات من الفرنكات في الزراعة ومليارا فرنك في الصناعة، يُبيّن الكيفية التي تتوزع بها هذه المبالغ عن طريق التبادلات التي تتم بين الطبقات الثلاث، وفقاً لمبادئ النظرية الفيزيوقراطية، وكذلك الكيفية التي تتحقق بها أخيراً شروط تجدّد دورة الإنتاج على الصعيد نفسه، أي شروط إعادة الإنتاج البسيط. لكن حتى لو ضربنا صفحاً عن الطابع المغلوط لمقدمات **الجدول الاقتصادي** النظرية، يبقى أن الكتاب يتضمن أخطاء من المنظور الفيزيوقراطي بالذات. فطبقة التجّار والصناعيين، على سبيل المثال، تحقّق كامل قيمة نتاجها ببيعه إلى المالكين العقاريين والمزارعين. وبهذه الكيفية وحدها يستطيع ممثلو هذه الطبقة شراء المواد الأولية والأغذية التي يحتاجونها. وهذا يعني أنهم لا يحتفظون لأنفسهم، أي لاستهلاكهم الشخصي، بأي قدر من منتجاتهم المصنعة. غير أن ماركس مع إشارته إلى هذه الأخطاء، يذهب إلى اعتبار **الجدول الاقتصادي** واحداً من أعظم ابتكارات الفكر في تاريخ الاقتصاد السياسي. ولم تلقَ المشكلة التي أثارها كينه في **الجدول** حلها العلمي حقاً إلاّ في نظرية ماركس عن إعادة الإنتاج الاجتماعي التي شرحها في المجلد الثاني من **الرأسمال**.

حقّقت دعاية الفيزيوقراطيين قدراً من الرواج، غير أنها اصطدمت في الوقت نفسه بمعارضة لا يُستهان بها. وقد وقف ضد الفيزيوقراطيين أتباعُ المذهب المركنتيلي البائد. كذلك انتقد كتّاب ينتمون إلى تيارات أخرى من تيارات الفكر الاجتماعي مبادئ

(١) ماركس وإنجلز: **الأعمال الكاملة**، م٢٦، الجزء الأول، ص ٢٤.

(٢) ك. ماركس: **الرأسمال**، ص ١٥.

المدرسة الفيزيوقراطية. لكن التوافق التام في وجهات النظر حول المسائل الأساسية للنظرية الاقتصادية لم يكن متوافراً حتى بين الاقتصاديين الذين رفعوا شعار الحرية البورجوازية، في كفاحهم ضد الامتيازات الإقطاعية وضد المركنتيلية.

بموازاة مدرسة الفيزيوقراطيين وفي آن واحد معها تقريباً، رأى النور في فرنسا تيارٌ آخر من تيارات الفكر الاقتصادي، ارتبط باسم ڤنسان دو غورنه Vincent de Gournay (١٧١٢ ـ ١٧٥٩). وقد طبّق غورنه، بعد تعيينه مديراً للتجارة في عام ١٧٥١، سلسلة من الإجراءات الموجّهة ضد القوانين التنظيمية التي فرضتها الدولة على المعامل اليدوية، والقيود التي كبّلت بها حرية التجارة. وفي عام ١٧٥٤ طالب بفتح مرفأين جديدين لتصدير الحبوب، وفي عام ١٧٥٨ استحصل على قرار يقضي بتحرير تجارة الصدف من المكوس الجمركية الداخلية. ولم يكن أقل اهتماماً بشؤون الزراعة. فقد كان وراء تأسيس عدد من الجمعيات الزراعية التقنية والمدارس البيطرية. وطالب كذلك بتنظيم جهاز تسليف للمزارعين. وكان لغورنه فضل عظيم في تطوير الفكر الفرنسي في هذا المجال، بتشجيعه ترجمة مؤلفات الاقتصاديين الإنكليز من جهة، وبنقله حُب الأبحاث المستقلة إلى الاقتصاديين الشبان الملتفين من حوله من جهة أخرى. وكان غورنه يطال بانتقاداته اللاذعة الفيزيوقراطيين، والسياسة الاقتصادية للمركنتيلية، والامتيازات الإقطاعية التي كانت تقف حجر عثرة في وجه التقدم الاقتصادي. وكان أول من أطلق على ما يبدو، الشعار الشهير: «**دعه يعمل، دعه يمر**». ذلك أنه لم يكن يؤمن بفائدة التدخل البيروقراطي في الحياة الاقتصادية. وقد تبنّى مثله مثل الفيزيوقراطيين، قول دارجنسون المأثور: «حذار من الشطط في الحكم». وكان يطالب، أسوةً بالفيزيوقراطيين، بإصلاح ضريبي.

لكن على الرغم من كل ما كان يجمع بين غورنه وتلامذته وبين مدرسة كينه، فإننا لا نستطيع أن نعتبرهم أعضاء فيها. فقد كانوا يدحضون أطروحة كينه الأساسية، أي أطروحة "الناتج الصافي" و"إنتاجية الزراعة" و"لاإنتاجية الصناعة". وكان غورنه وتلامذته يطالبون بإقامة توازن بين الطبقتين الفلاحية والصناعية وكانوا ينطلقون، في مطالبتهم بحرية الصناعة والتجارة، من دفاعهم عن مصالح الصناعة والتجارة، لا عن مصالح الزراعة. ولم تكن مدرسة غورنه، علاوةً على ذلك، تؤيد ليبرالية الفيزيوقراطيين اللامحدودة في موضوع التجارة الخارجية. فعلى الرغم من تهجّمه على المكوس الجمركية الباهظة، كان غورنه يرى ضرورة، في بعض الحالات، للجوء إلى إجراءات الحماية الجمركية للنهوض بفرع صناعي محدد وتمكينه من النمو والتطور (الصناعة القطنية على سبيل المثال).

كان غورنه يردد باستمرار أن المعامل اليدوية تشكل مصدر ثروة لا يقل أهمية عن الزراعة. وقد ذهب أحد تلامذته إلى حد التأكيد بأن العمل يشكل ثروة أكثر فعالية من الأرض. وكان غورنه يميل إلى الاعتقاد، بحسب شهادة تورغو، «بأن العامل الذي صنع قطعة من القماش قد أضاف ثروة جديدة إلى كتلة ثروات الدولة»[١]. ولم يترك غورنه، الذي حصر اهتمامه بالقضايا المتعلقة بسياسة الدولة الاقتصادية، أي مؤلف نظري. ولم تحظَ أطروحته بصدد مبدأ فعالية العمل و"إنتاجية" الصناعة بأي تطوير نظري في فرنسا في القرن الثامن عشر. لكن مدرسة غورنه، وإنْ لم ترسِ أسس مذهب اقتصادي متناسق ومكتمل كمذهب الفيزيوقراطيين، إلاّ أنها مارست تأثيراً عظيم الشأن على العقول والأفكار.

لقد شكّلت نظرية الفيزيوقراطيين، كما أسلفنا الذكر، خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق تطور الفكر الاقتصادي، وذلك على الرغم من غلافها الإقطاعي والطابع اللاتاريخي لحججها القائمة على مذهب الحق الطبيعي. فقد كان الفيزيوقراطيون أول من تصدّى لتحليل أشكال الإنتاج باعتبارها أشكالاً ضرورية بحكم الطبيعة، خاضعة لا لإرادة المشترع، بل لبعض القوانين الداخلية. وكانوا أول من أعطى صورة عن الاقتصاد الرأسمالي بصفته نظاماً واحداً. وبفضل الفيزيوقراطيين تعمّق فهم مقولة الرأسمالية، وتمهد الطريق أمام كلاسيكيي الاقتصاد السياسي البورجوازي، وفي مقدمتهم آدم سميث.

* * *

سبق أن أشرنا غير مرة إلى التأثير العميق والمديد الذي مارسته على الأدب البورجوازي للقرن الثامن عشر في فرنسا فكرة "الملكية المستنيرة" التي صوّرها بعضهم وكأنها القوة القادرة على تحقيق الإصلاحات الضرورية لتطوير العلاقات الاجتماعية البورجوازية وتوطيدها. وقد قدم الفيزيوقراطيون نظرية الملكية المستنيرة في شكلها الأكثر اكتمالاً وتماسكاً على الصعيد المنطقي. لذلك ففائدتها جلى لدراسة النزعات الاستبدادية لدى الفكر البورجوازي في القرن الثامن عشر. ويتميّز مذهب الفيزيوقراطيين السياسي على نحو واضح عن المذهب الرسمي. إنه نظرية الاستبداد البورجوازي، النظرية التي يطلق عليها الفيزيوقراطيون أنفسهم اسم "الاستبداد الشرعي".

شيّد الفيزيوقراطيون نظامهم السياسي على نحو عقلاني، أسوةً بنظامهم الاقتصادي، انطلاقاً من مبادئ الحق الطبيعي. وكانت فكرة الأصل الإلهي للسلطة

(١) تورغو: «مديح كينه»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **مؤلفات تورغو**، م١، ص ٢٦٦.

الملكية مرفوضة من قبلهم كلياً. بل كانت مهمة المجتمع، بحسب مذهبهم، وعلى نحو ما بيّناه آنفاً، ضمان احترام حق الإنسان الطبيعي في الملكية والحرية. وغني عن القول إن الأمن هو الشرط الأساسي لممارسة هذين الحقين. والحرية في نظر الفيزيوقراطيين هي حرية اقتصادية في المرتبة الأولى، أي حقّ الإنسان بالتمتع التام بجميع أمواله وممتلكاته. ومن ثم فإن جميع المؤسسات الاجتماعية، والقوانين، وسلطة الدولة لم توجد في نهاية المطاف إلا بهدف تدعيم الملكية وتأمين سلامة نشاط المالكين الاقتصادي. فالحكم عند الفيزيوقراطيين لا يعدو كونه "دركي الملكية الخاصة"[١].
وكي يستطيع الحكم أن يضطلع بهذا الدور، يتعين أن تكون السلطة سيدة نفسها وواحدة، وأن تكون فوق جميع الأفراد الذين يكوّنون المجتمع، وفوق جميع مشاريع المصالح الفردية التي لا تتسم بالعدل والإنصاف[٢]. وأفضل أشكال الحكم إطلاقاً هو الذي تبدو في ظله مصالح شتى فئات المجتمع وكأنها تتجه نحو مركز واحد، مع محافظتها على تمايزها. إنه حكم **الشخص الواحد** الذي يرعى جميع المصالح ويحميها باسم مصلحته الشخصية بالذات. ولا يخدم هذا الشخص الواحد، أي العاهل، مصلحته بشيء إن أساء الحكم، إذ إن مصلحته الخاصة تقتضي منه أن يكون حاكماً صالحاً.

أما الجماهير والفقراء فإنهم موضع احتقار الفيزيوقراطيين وازدرائهم. ويفصح الفيزيوقراطيون عن قسوة شديدة إزاء الذين لا يملكون. وكثيراً ما يقيمون معارضة بين نشاط المالكين وروح الادخار عندهم وبين بطالة الذين لا يملكون وميلهم إلى التبذير والتفريط بالغالي والرخيص. ومن الأسباب الرئيسية التي حدت بالدولة، في رأيهم، إلى إنشاء قوة عسكرية، ضرورة حماية مصالح المالكين من تعديات الذين لا يملكون. وليس للجماهير الحق في إملاء القوانين. فوحدهم المالكون هم مواطنون بالمعنى الكامل للكلمة في نظر الفيزيوقراطيين. فالشعب الجاهل، الواقع تحت سيطرة الأحكام المسبقة، لا يرى إلى أبعد من أنفه. فكل مقاطعة (كانتون) ترى مصلحة الدولة في مصلحة المقاطعة، وكل مهنة تراها في مصلحة المهنة. لذلك فإن الفيزيوقراطيين الذين طالما ألحوا على إيجابيات التنافس الحرّ للمصالح في الحقل الاقتصادي، اعتبروا هذا التنافس سلبياً ومضرّاً في الحقل السياسي. ويتوضح لنا مدلول هذا التناقض في نظرية الفيزيوقراطيين إذا ما انتقلنا من "فلسفة" المجتمع إلى التأمل في حياته الفعلية. ففي

(١) أ. ماتيينر: «مذاهب الفيزيوقراطيين السياسية»، **الحوليات التاريخية للثورة الفرنسية**، العدد ٧٥، ١٩٣٥.

(٢) ف. كينه: «مبادئ عامة»، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٨١.

منتصف القرن الثامن عشر كانت البورجوازية، التي يعبّر الفيزيوقراطيون موضوعياً عن مصالحها، تشعر بأنها أضحت قوية بما فيه الكفاية اقتصادياً لتطالب بـ "الحرية" وتنادي بها. لكنها كانت لا تزال بالمقابل غير واثقة تماماً من قوتها السياسية، من قدرتها على أن تخضع سياسياً جميع "المصالح" لمصالحها الطبقية.

لم يكن الشعب، في نظر الفيزيوقراطيين، قادراً على إرجاع المعلولات إلى علاّتها، وعلى إدراك الرابط الذي يجمع بينها. فالشعب متذبذب في آرائه، وأحكامه تمليها عليه على الدوام انطباعات الساعة[١]. وفي ظلّ سلطة تشريعية شعبية لا تزول التناقضات القائمة بين مصالح مختلف فئات الشعب. وينجم عن ذلك تشكّل جمعيات وأحزاب في صفوف الشعب، جمعيات وأحزاب هي تعبير جماعي عن مصالح خاصة. وتكون الغلبة من نصيب الحزب الأقوى، فيعمد إلى إخضاع الحزب الأضعف وإلى فرض سلطته عليه، وبذلك تفقد الأمة وحدتها[٢].

لا تستبعد هذه الآراء والتأملات الشكل الجمهوري للحكم فحسب، بل أيضاً كل تحديد للسلطة الملكية عن طريق التمثيل الشعبي. فالملك الذي يحلم به الفيزيوقراطيون عاهلٌ ذو سلطان مطلق بالضرورة. وينبغي أن يكون هذا السلطان، علاوةً على ذلك، وراثياً. فالملك المنتخب لا يتولى السلطة إلا على سبيل الانتفاع. لذلك يسعى جاهداً إلى أن يجني منها أعظم قدر مستطاع من المنافع، له ولأسرته. أما الملك الوراثي فيملك حق السلطة بالولادة، ومصالحه تتطابق بالتالي مع مصالح سائر المالكين الآخرين، أي مع مصالح الأمة كما يزعم الفيزيوقراطيون. وهو لا يستطيع أن ينتقص من مصالح الأمة من غير أن يلحق الضرر بمصالحه بالذات. وثروة الأمة هي قوتها. وعلى الملك أن يجمع في شخصه السلطتين التشريعية والتنفيذية. ذلك أن انقسامهما كفيل بتوليد صراع بينهما، صراع ينزل أفدح الضرر بمصالح الأمة ويحكم بالعجز على الحكم الذي لا يقبل شريكاً بطبيعته[٣]. إن تقسيم السلطات وخيم العواقب، علاوة على كونه غير قابل للتحقيق.

يقيم الفيزيوقراطيون تمييزاً بين الاستبداد الشرعي والاستبداد العسفي، وهذا التمييز هو بمثابة قاسم مشترك بين مختلف تيارات الفكر السياسي البورجوازي في القرن الثامن

---

(١) ب. ب. مرسيه دو لا ريفيير: «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٢، **الفيزيوقراطيون**، م٢، الفصل ١٨.

(٢) المصدر نفسه، الفصل ١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢٤ ـ ٦٢٥، ٦٢٧ ـ ٦٢٨.

عشر. فالملوك الذين يلجؤون إلى الأساليب التعسفية في الحكم، ينتقصون من مكانة أنفسهم، ويخونون مصالحهم الشخصية. بيد أن الاستبداد يكتسب الصفة الشرعية عندما يتقيّد في ممارساته «بالقوانين التي لا يماري أحد في عدلها وضرورتها». والمفروض أن تكون مضامين القوانين الموصوفة بأنها سياسية مجرد تطبيق، كما رأينا من قبل، للقوانين الطبيعية البديهية للنظام الاجتماعي. والمقصود هنا بالطبع القوانين التي اكتشفتها المدرسة الفيزيوقراطية[1]. وهكذا تبدو مهام الملك التشريعية محدودة للغاية في إطار نظامهم. فبعد الإعلان عن تلك القوانين الطبيعية وتكريسها لا يبقى للملك، في نظرهم، شيء كثير يفعله في هذا المضمار. والنادرة التالية، التي وردت في حوار دار بين كينه وولي العهد في فرنسا حول واجبات الملك بليغة الدلالة من هذا المنظور. فقد وصف ولي العهد هذه الواجبات بأنها عبء ثقيل، فأجاب كينه قائلاً: «لا أشارككم هذا الرأي». وعندما سأله ولي العهد: «ماذا كُنتَ ستفعل لو كُنتَ ملكاً؟»، أجابه كينه: «لا شيء على الإطلاق!».

بيد أن إرادة الملك، المحدودة بوجوب تكريس القوانين الطبيعية وفرض احترامها، تصبح بالمقابل ملزمة لكل فرد في دقائقها حالما تُعلن للملأ. إنه الاستبداد بعينه ولا ريب، لكنه استبداد قائم على المبدأ القائل إن سلطان "البداهة" على العقل البشري استبدادي هو الآخر. ومصالح الملك الشخصية هي التي تملي عليه، كما أسلفنا الذكر، أن يتقيّد في أوامره بالقوانين الطبيعية. بيد أن الملك قد يُسيء إدراك مصالحه بالذات. فما الذي يضمن في هذه الحال أن تأتي إرادته الذاتية متطابقة مع "البداهة" الموضوعية؟ إن الجيل القديم من منظّري السلطة الملكية المطلقة كان سيجيب عن هذا السؤال بالتذرّع بموهبة العاهل الاستثنائية، والمرتبطة بالأصل الإلهي لسلطته. لكن الفيزيوقراطيين، باعتبارهم عقلانيين، اضطروا إلى البحث عن ضمانات أخرى لحكمة الإرادة الملكية، الأمر الذي حملهم على التقدم ببعض الآراء والاقتراحات التي تناقض أحياناً أطروحاتهم العامة. فلقد بيّنا آنفاً كيف كانوا يؤيدون بحزم مبدأ السلطة الواحدة، ويرفضون رفضاً قاطعاً مبدأ تقسيم السلطات. وكان سلفهم دارجنسون، في دفاعه عن فكرة "الاستبداد المستنير"، قد هاجم بشدة الأرستقراطية البرلمانية وادعاءاتها السلطوية. ومما يستوقف الانتباه أن دوبون دو نومور حينما أراد أن ينصب حاجزاً أمام احتمال تحوّل الاستبداد المشروع إلى استبداد طاغ، اضطر إلى الاستنجاد بفكرة استقلال السلطة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢٨؛ و«أصل علم جديد وتطوره لدوبون دو نومور»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م١، ص ٣٤٨.

القضائية تجاه الملك. فهذه الاستقلالية هي وحدها الكفيلة بضمان الطابع الكلي لقداسة القوانين.

ولا يجوز للسلطة القضائية أن تكتفي بحل القضايا التي تتصل بحياة المواطنين وشرفهم وأملاكهم على أساس القوانين الموضوعة، بل هي مدعوة أيضاً إلى محاكمة القوانين الموضوعة نفسها من منظور قوانين العدل التي تشكّل أساس النظام الاجتماعي. وهكذا يتحوّل النظام القضائي إلى ضامن للحق الطبيعي وحام له ضد تجاوزات الملك. والواقع أن هذا التصوّر لحقوق السلطة القضائية كفيل بإرضاء أكثر أنصار فصل السلطات حماسة، وأشد المدافعين عن البرلمانات في نزاعها مع السلطة الملكية إيماناً وعزيمة. وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى أن الفيزيوقراطيين، الذين لا يعترفون بشرعية الامتيازات الإقطاعية، يبرّرون نظرياً مع ذلك الإبقاء داخل المجتمع البورجوازي على حقوق كبار ملاّكي الأراضي في احتكار مناصب الدولة العليا. فكبار المالكين الميسورين، كما يقول كينه، نصّبتهم العناية الإلهية ذاتها في أعلى الوظائف كي يؤدوا واجبهم فيها مجاناً وبلا أي مقابل. ويدافع تورغو بدوره عن الفكرة نفسها في نظريته عن "الطبقات". لقد تميّز الفيزيوقراطيون إذن بنزوعهم في نظريتهم العامة لا إلى تبرير المبدأ الملكي فحسب، بل أيضاً إلى تبرير نوع من المساومة مع الإقطاع، شبيه بذاك الذي كان قد تم تحقيقه في إنكلترا في أيامهم، والذي كان مونتسكيو قد تولّى مهمة الترويج والدعاية له في فرنسا.

إذا كانت أمثَلة المطالب البرلمانية تقرّب الفيزيوقراطيين من المعارضة الأرستقراطية الرجعية للحكم المطلق، فإن مذهبهم عن الرأي العام وعن دوره السياسي يمهد الطريق بالمقابل أمام الانتقال من مواقع "الاستبداد الشرعي" إلى مواقع الملكية البورجوازية المعتدلة. **فالقوة العامة**، كما يقول مرسيه دو لا ريفيير، تولد من وحدة القوى الفردية، هذه الوحدة التي تفترض بدورها وحدة الإرادات، وبالتالي وحدة الآراء. أما الفكرة القائلة إن القوة العامة تسيطر على الرأي، فهي تعطي صورة مشوهة عن العلاقة الفعلية بين الأشياء. والواقع أن القوة العامة تدين بسلطانها، بل بوجودها بالذات، لكونها «سلطة تجمع من حولها الإرادات كافة»[1]. فاستقرار الحكم خاضع لاستقرار الرأي العام. لكن الفيزيوقراطيين الذين خصوا الرأي "العام" بتلك الأهمية لم يكونوا يقصدون رأي الناس بعامة، وإنما الرأي "المستنير" المعبِّر عن مبادئ لا تقبل جدلاً أو نقاشاً لبداهتها بالذات. وإذا ما ترجمت هذه التأملات المجردة إلى لغة العلاقات العينية، تبين

---

(١) مرسيه دو لا ريفيير: «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية»، المصدر نفسه، الفصل ٨.

لنا بوضوح لا يحتمل لبساً أن الفيزيوقراطيين عقدوا رجاءهم على ملك يحكم وفق مبادئ نظريتهم، ويضع برنامجهم البورجوازي موضع التنفيذ، ويعتمد على رأيهم "المستنير".

لكن على الرغم من الحدود الضيقة التي فرضها الفيزيوقراطيون على تأويلهم لمفهوم الرأي العام، فإن نظرية تكوين القوة العامة عن طريق اتحاد الإرادات الفردية بقيت مع ذلك غير قابلة للتوفيق مع "الاستبداد الشرعي". بل إن الانطلاق من هذه النظرية يقود، على العكس، إلى فكرة التنظيم الدائم والعام للآراء الخاصة، وتأثيرها على سلطة الدولة، أي إلى فكرة التمثيل الشعبي. وفي هذا الاتجاه، في الواقع، تطوّر فكر الفيزيوقراطيين في أواخر السبعينات، في أعقاب تفاقم العداء بين الملكية والبورجوازية. وقد جاء مشروع إنشاء نظام للبلديات في فرنسا، الذي وضعه في منتصف السبعينات دوبون دو نومور بالاتفاق مع تورغو، جاء يعبّر عن مرحلة وسيطة بين الاستبداد الشرعي والنزعة الدستورية. وقد طوّر هذا المشروع أفكاراً سبق أن عبّر عنها دارجنسون[1].

غني عن البيان أن تورغو ودوبون دو نومور كانا مطلعين على مؤلّفات دارجنسون. وكان هذا الأخير، على الرغم من تأييده لمبدأ سلطة ملكية قوية وغير محدودة، يدعو إلى عدم انفصال الحكم الملكي عن الشعب في أي حال من الأحوال. وكان دارجنسون يعتقد أن العُرى يمكن أن تتوثق بين الشعب والملك من جديد إذا ما أُحييت حريات الكومونات القديمة في شكل جديد هو شكل البلديات. فإذا اعتمدت الملكية على البلديات، من دون أن تنحدّ بها، استردت شعبيتها وحيويتها واتسمت بطابع تقدمي. ولا مراء في أن المشروع الذي قدّمه دوبون دو نومور قد استلهم هذه الأفكار بالذات. من هنا أهمية مشروعه الفائقة: فلسوف ترى مشاريع مماثلة النور في أقطار أخرى أيضاً (في روسيا على وجه الخصوص) خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، عشية سقوط الأنظمة الملكية المطلقة.

كان الهدف من نظام البلديات، من منظور دوبون دو نومور وتورغو، تنظيم الأمة والرأي العام بغية دعم الملكية. وكانت بلديات القرى والمدن تحتل أدنى درجات السلم التراتبي لهذا النظام. وكان المالكون وحدهم يشاركون في انتخاب أعضاء البلديات الريفية. أما العمال المياومون، الذين كانوا يُعتبرون غرباء عن الأبرشية، فكانوا محرومين من هذا الحق. وكان لكل مالك يتمتع بدخل قدره ٦٠٠ ليرة الحق في صوت

(١) تورغو: **الأعمال الكاملة**، م٢، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٤، ص ٥٠٢ ـ ٥٥٠.

واحد. أما المالكون الذين يتمتعون بدخل أدنى، فقد كان عليهم أن يتوحدوا فيما بينهم، ليُمارسوا بصورة جماعية حقهم في الانتخاب على أساس صوت واحد لكل دخل يعادل ٦٠٠ ليرة[١]. أما في المدن فقد حُصر حق الانتخاب بالأشخاص الذين يملكون عقاراً تقدر قيمته بخمسة عشر ألف ليرة. ويحق لبلديات القرى أن تتمثّل بمندوب واحد في بلدية القضاء (باستثناء بلديات المدن الكبرى وباريس التي أعطيت الحق في إيفاد أكثر من ممثل واحد عنها إلى بلدية القضاء)، كما يحقّ لجميع بلديات الأقضية أن توفد ممثلاً عنها إلى البلدية القومية. وقد عهد مشروع دوبون دو نومور إلى البلديات بمهمة توزيع الضرائب، وتنظيم الأشغال العامة، ومساعدة الفقراء والمحتاجين.

ولم تكن البلدية القومية بمثابة برلمان، ولم تخول بالتالي أي سلطة تشريعية. وتكاد حقوقها في الواقع أن تكون نسخة طبق الأصل عن حقوق الهيئة التمثيلية القديمة المعروفة باسم هيئة الطبقات الثلاث Etats Généraux. لكن باعتبارها هيئة منتخبة ومستقلة ومدعوة إلى المثول إلى جانب السلطة الملكية، فقد كانت تشكّل إلى حد ما ثغرة في نظام "الاستبداد الشرعي". وكان مشروع دوبون دو نومور ينطوي أيضاً على نقطة هامة لا مناص من الإشارة إليها. فالنظام التمثيلي في هذا المشروع يقوم على مبادئ بورجوازية خالصة، على أساس التكليف الضريبي، ولا يميّز بين الناخبين إلا من زاوية حجم ثروتهم. ولم يعد ممثلو الطبقات صاحبة الامتيازات يشكّلون مجالس خاصة بطبقاتهم، بل باتوا يشاركون في الانتخابات على قدم من المساواة مع البورجوازيين من أعضاء الطبقة الثالثة بدون أن يميزهم عنهم شيء.

وكي ندرك الأهمية الفعلية لفكرة تمثيل يلغي التقسيم الطبقي، كما وردت في مشروع وُضع وقُدِّم قبل انفجار الثورة بأكثر من عشر سنوات، لا بد أن نتذكر المساجلات المحتدمة والمشاحنات العنيفة التي أثارتها مسألة صهر الطبقات في جمعية وطنية واحدة في عام ١٧٨٩. ومن نافل القول إن هذا المشروع بقي حبراً على ورق.

لم يكتفِ الفيزيوقراطيون بأن يثبتوا، انطلاقاً من مواقع جديدة وعقلانية، ضرورة الملكية المطلقة، بل عهدوا أيضاً إلى هذا النظام السياسي القائم على أساس من العلاقات الإقطاعية بمهمة إعادة تنظيم المجتمع وفق المبادئ البورجوازية، ولجهة تأمين مصالح البورجوازية. فقد كان يتعين على "الاستبداد الشرعي" تحقيق الحرية البورجوازية. لا الحرية الاقتصادية التي أسلفنا الكلام عنها فحسب، بل أيضاً حرية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥١٠ ـ ٥١٤.

الضمير والتفكير التي اعتُبرت شرطاً لا غنى عنه لنشر الأنوار ولانتصار "البداهة". وكان يتعين كذلك على الاستبداد الشرعي أن يحقق المساواة البورجوازية، شرط الوجود البورجوازي[1]. لم يكن المقصود بذلك، بطبيعة الحال، المساواة الواقعية، الفعلية، بل مساواة المواطنين أمام القانون، هذه المساواة القاضية بإلغاء امتيازات الطبقات العليا، والحقوق والصلاحيات المنبثقة عن هذه الامتيازات. يقول كينه بهذا الصدد: «إن انقسام المجتمع إلى طبقات متباينة من المواطنين يقوّض المصلحة العامة للأمة»[2]. «إن العدالة والمساواة في الحقوق هما الدعامتان اللتان أراد بورجوازي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن يستعين بهما ليشيد صرحه الاجتماعي فوق أطلال الظلم، واللامساواة، والامتيازات الإقطاعية»[3].

كان الفيزيوقراطيون يعتبرون أنفسهم ساسة في غاية الاعتدال. وكان برنامجهم يبدو وكأنه لا يقتضي أي تحويل عنيف، ولا حتى أي تغيير أساسي في النظام السياسي القائم. وهذا بالذات ما حكم عليه بأن يكون برنامجاً ساذجاً في طوباويته، كما تكفّلت الحياة بإثبات ذلك حتى قبل تفجّر الثورة. وقد جاء فشل مشاريع تورغو الإصلاحية ليعطي بهذا الصدد درساً بنّاءً للفيزيوقراطيين أنفسهم.

ـ ٢ ـ

تورغو

كان تورغو (١٧٢٧ ـ ١٧٨١)، من بين سائر الذين ساروا على الطريق التي شقها كينه، أكثرهم موهبة وأصالة. فقد استقطب الأنظار، عندما كان لا يزال شاباً، بمواهبه العلمية الخارقة. ففي عام ١٧٥٠ ألقى في جامعة السوربون محاضرتين أورد فيهما مجموعة من الأفكار الفلسفية والتاريخية تولى فيما بعد تطويرها كل من كوندورسيه Condorcet وأوغوست كونت Comte. وفي الخمسينات تقرّب من الموسوعيين ومن فيزيوقراطيي المستقبل. وإلى هذه الفترة من حياته تعود المقالات التي كتبها برسم **الموسوعة** ومؤلفاته الاقتصادية الأولى. وقد عُيّن تورغو في عام ١٧٦١ مديراً لدائرة ليموج المالية، ورقي في عام ١٧٧٤ إلى منصب مفتش عام في المالية. وحاول، خلال الفترة القصيرة التي أمضاها في الحكم، أن يطبّق جزءاً من برنامج الإصلاحات

(١) ماركس وإنجلز: **الأعمال الكاملة**، م١٤، ص ٣٦٧.
(٢) ف. كينه: «مبادئ عامة»، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٨١.
(٣) ك. ماركس: **بؤس الفلسفة**، ص ٣٠.

البورجوازية المعتدلة الذي كان قد وضعه، فاصطدم كما كان متوقعاً بمقاومة الطبقات السائدة، واضطر إلى الاستقالة في عام ١٧٧٦. وكان كتابه الرئيسي **تأملات في تكوّن الثروات وتوزعها** قد صدر في ذلك العام بالذات، أي في عام ١٧٧٦.

كان تورغو يجمع بين قدرة مرهفة على الملاحظة، وتجربة عملية غنية، وفكر منفتح على أوسع التعميمات العلمية. وقد أدخل تعديلات أساسية على نظرية كينه، تناولت جوانب مختلفة فيها، كما أنه وضّح وطوّر أطروحات كان مؤسّس مدرسة الفيزيوقراطيين قد اكتفى بالإشارة العابرة إليها في مؤلّفاته. وقد تأثر تورغو أيضاً بڤنسان دو غورنه de Gournay وأعرب عن عميق تقديره لمآثره في **الأمدوحة** التي خصّه بها بعد وفاة هذا الاقتصادي.

تكمن مزية تورغو الرئيسية في الحقل النظري في إتمامه الرسم الأولي لبنية المجتمع الطبقي الذي كان قد وضعه الفيزيوقراطيون. ويوافق تورغو على مخطط الفيزيوقراطيين بتمامه ويعده مخططاً جوهرياً وأساسياً. فعمل الفلاح هو الذي يوفّر المواد الاستهلاكية الأساسية. ففي مقدور الفلاح أن يستغني عن عمل بقية العمال، في حين لا يستطيع أي عامل أن يستمر في عمله إنْ لم يوفر له الفلاح قوته. ويثمر عمل الفلاح فائضاً علاوة على ما يحتاج إليه لإشباع حاجاته، ويشكّل هذا الفائض «هبة خالصة من الطبيعة» والنتيجة الفيزيقية لخصوبة الأرض. ومن ثم، فإن عمل الفلاح هو مصدر الثروات الوحيد. لذا فإن طبقة الفلاحين التي تخلق هذه الثروات تستأهل أن تُدعى **طبقة منتجة**، في حين يطلق تورغو على الطبقة الصناعية، التي تبيع "عملها" إلى المزارعين وتحصل منهم على سبل عيشها، اسم طبقة الأجراء أو الطبقة **الأجيرة**. وفي البدء كان الفلاح هو مالك الأرض أيضاً. لكن بعد أن أصبح لكل قطعة أرض "سيد عليها"، وعلى الأخص مع تطور اللامساواة والتفاوت الاجتماعي، أضحى في وسع المالكين أن يحمّلوا غيرهم مشقة العمل في الأرض. والمالك يحتاج إلى الفلاح بمقتضى الضرورة الفيزيقية، لأن الأرض لا تعطي شيئاً بدون عمل. أما الفلاح فلا يحتاج إلى المالك إلاّ بمقتضى المواضعات البشرية والقوانين الاجتماعية التي تضمن لأول من زرع الأرض، ومن ثم لورثته، حق ملكية الأراضي التي يشغلونها، حتى بعد أن يكونوا قد كفوا عن زرعها بأنفسهم. وهكذا فإن المالك يتمتع برزقه بأمان وسلام، متخلياً عن جزء من دخل أرضه للذين يعملون من أجله ونيابة عنه. وعليه، فإن دخل الأرض ينقسم إلى قسمين: فالفلاح يحصل على وسائل معيشته وعلى ربح محدد مقابل عمله في الأرض؛ أما الفائض، أي هبة الطبيعة الخالصة (الريع)، فمن نصيب المالك. ويشكل مالكو الأراضي طبقة ثالثة يصفها تورغو بأنها "شاغرة". وبما أن أبناء هذه

الطبقة متحررون من تبعات العمل الجسدي، فإن المجتمع يستطيع أن يستفيد منهم في الجيش والإدارة العامة... إلخ[1].

بيد أن تورغو لا يتوقف عند هذا التقسيم الثلاثي. فهو، إذ يتعمق في تحليله، يميّز في داخل طبقة الفلاحين بين المزارعين الرأسماليين والعمال المياومين، كما أنه يقيم تمييزاً مماثلاً داخل الطبقة الصناعية والتجارية بين أرباب العمل والأجراء. إذن فكل من الطبقة المنتجة والطبقة غير المنتجة تتشعب إلى طبقتين، في رأي تورغو. والرسم البياني الذي يقدمه تورغو للطبقات يقوم، خلافاً لما عهدناه عند كينه، على أساس علاقة هذه الطبقات بوسائل الإنتاج. فأصحاب المعامل اليدوية يحتاجون، كما يقول، إلى مواد أولية، ومعدات، وأموال ليؤمنوا معيشة أجرائهم، وهم يحتاجون إلى هذه الأشياء كلها قبل أن تبدأ منشآتهم ببيع نتاجها. ويحتاج المزارعون بدورهم إلى بهائم، وأدوات زراعية، وبذار... إلخ. وأولئك الذين لا يملكون شيئاً لا يستطيعون إذن تأمين سير الإنتاج قبل أن يعطي هذا الإنتاج ثماره. وحدهم أصحاب الرأسمال المنقول المتراكم قادرون على ذلك. ووحده الرأسمال قادر على خلق المنشآت الكبرى وعلى دفعها وتحريكها. ومقابل مالكي الرأسمال هنالك العمال، وهم لا يملكون ما يقدّمونه للإنتاج سوى أذرعهم. إذن فالعمال لا يستطيعون أن يبيعوا سوى عملهم، وهم لا يحصلون بالمقابل إلا على أجر.

وهكذا فإن انفصال العمال عن وسائل الإنتاج هو، في نظر تورغو، الشرط المسبق لتكوين طبقة الأجراء، وبالتالي لمجمل نظام العلاقات الاقتصادية التي قام بوصفها. وقد ربط هذه السيرورة بوجه خاص بانعدام وجود أراض شاغرة في المجتمع. وقد كتب يقول بهذا الصدد: «عندما كان في وسع كل إنسان كادح أن يحصل على الأرض التي يرغب فيها، لم يكن هنالك من يحتاج إلى عمل لحساب غيره»[2]. لكن بعد أن أصبح لكل قطعة أرض مالكها، حكم على الذين لا يملكون أرضاً بأن يبيعوا عملهم. ويرى تورغو أن هذا الوضع ناجم عن ضرورة طبيعية. لذا يتعيّن على العامل ألا يضمر لرب العمل إلاّ مشاعر العرفان بالجميل: فالرأسمالي هو الذي "يقدم" له الوسائل الضرورية لعمله، في صورة مواد أولية، ومعدات، وأجر.

يُشكّل الأجر بالنسبة إلى العامل وسيلة عيشه الوحيدة. وكان كينه يعتبر أن

---

(١) أ. ر. ج. تورغو: «تأملات في تكوّن الثروات وتوزعها»، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م٣، **مؤلفات تورغو**، م١، ص ١٢ ـ ١٥.

(٢) تورغو: «تأملات..»، المصدر نفسه، ص ١٢.

المنافسة بين العمال تقود لا محالة إلى تخفيض معدل أجورهم إلى حده الأدنى. وقد خصّ تورغو هذه المسألة باهتمام فائق وسعى إلى توضيح حدود هذا الحد الأدنى بمزيد من الدقة. فلما كان رب العمل مخيّراً على الدوام بين عدد كبير من العمال، فإنه سيختار بكل تأكيد من يقبل بأدنى أجر وأبخسه، مما يضطر العمال الباحثون عن عمل إلى الرضى بالقليل. لهذا السبب، فإن الأجر ينزع حتماً إلى الانخفاض حتى بلوغ الحد الأدنى. بيد أن الإنسان يحتاج إلى تأمين سبل بقائه كي يقوى على العمل. ولا يسع العامل في الواقع أن يعتمد على سبل عيش أخرى خارج نطاق أجره. وهذا ما يحدو تورغو إلى الخلوص إلى الاستنتاج التالي: «قد يحصل في شتى أنواع الأعمال ـ وهو ما يحصل في الحقيقة ـ أن يقتصر أجر العامل على ما هو ضروري لإبقائه على قيد الحياة». وهكذا توصل تورغو إلى صياغة الأطروحة التي عرفت في تاريخ الاقتصاد السياسي باسم "قانون الأجر الفولاذي"[١].

إن انفصال العامل عن وسائل الإنتاج، واضطراره إلى بيع عمله، وظهور طبقة الأجراء، أمور ترتبط ترابطاً منطقياً في نظرية تورغو. بيد أن هذا الأخير يعجز مع ذلك عن التحرّر من أطروحة غورنه القائلة إن رب العمل يتقاضى أجراً بدوره. فمالك الرأسمال يتقاضى في رأيه تعويضاً يتناسب مع عمله. بيد أننا نلمس في الواقع تبايناً جوهرياً بين آراء تورغو وكينه. فقد كان كينه يعتبر دخل رب العمل برمته، أمزارعاً كان أم صناعياً، ضرباً من الأجر. في حين ميَّز تورغو، إلى جانب أجر الرأسمالي، "ربحه"، من دون أن يتوصل مع ذلك إلى إدراك مصدر هذا الربح. فقد سعى تورغو إلى تفسير هذا الربح انطلاقاً من نظرية الفيزيوقراطيين حول "الناتج الصافي" الذي لا يتولد إلاّ في الزراعة. فلو عمد رأسمالي إلى شراء أرض، عوضاً عن توظيف رأسماله في مشروع صناعي ما، لحصل في هذه الحال على حصة مناسبة من "الناتج الصافي" على شكل ريع. يشكّل الربح إذن بديلاً عن الدخل الذي كان سيحققه المال فيما لو وظِّف في شراء أرض، وهو بالتالي نوع من التعويض عن الريع المفقود.

إن الحرية الاقتصادية التي نادى بها الفيزيوقراطيون وجدت في شخص تورغو نصيراً فائق الحماسة، متماسك المنطق. فقد دافع، بلا أي تحفظ، عن حرية تجارة الحبوب ونجح، عندما كان وزيراً، في وضع هذه الحرية موضع التنفيذ، وذلك في عام ١٧٧٤. وكان على يقين من أن التجار، إذا ما تحرّروا من رقابة الدولة، نجحوا في الإيفاء بالمهمة التموينية بأفضل مما يفعله أكثر الإداريين خبرة وذكاء. بل ذهب إلى حد

(١) نظرية اقتصادية تقول بأن أجر العامل لا يمكن أبداً أن يتجاوز الحدّ الحيوي الأدنى. (م)

المطالبة بحرية تجارة المستعمرات مع الخارج. وفي الميدان الصناعي، هاجم بشدة الطوائف الحرفية. ذلك أن الاحتكار الذي تمارسه يشكِّل حجر عثرة في وجه تقدم الصناعة. فهي تشل مبادرة العمال، وتبقى على روتين مضرّ وسلبي في الإنتاج، وتحول دون ممارسة "حقّ العمل"، ذلك الحقّ الكلي القداسة الذي لا يجوز التصرف به في نظر تورغو. وباسم "حق العمل" هذا، يطالب تورغو بإلغاء سائر القيود التي فرضتها الطوائف الحرفية على العمال. فقد كان على اقتناع تام بأن "حرية العمل" لن تسيء إلى العمال، وبأنها على العكس كفيلة بتحسين أوضاعهم. فالمزاحمة الحرّة بين أرباب العمل تضمن للأجراء شروطاً أفضل للعمل. وهكذا فإن النظام الفردوي البورجوازي يحقق، في نظر تورغو، وعلى الرغم من نظريته الطبقية، ضرباً من الانسجام الاجتماعي.

* * *

لقد وسم تفاؤل تورغو الاجتماعي بميسمه تصوره عن تقدم البشرية المستمر عبر مراحل التاريخ. وإننا لنجد في الواقع عند كينه أيضاً عناصر لنظرية في التاريخ تصوِّره على أنه سير دائب إلى الأمام. فقد كان كينه يؤمن بتطور العقل المحتوم، ويعتبر أن تقدّم الأنوار «امتداد للحق الطبيعي وتوسيع له»، وأنه يقود إلى إقامة النظام الأنسب للبشر الذين يعيشون في المجتمع[١].

لقد خلف لنا تورغو واحدة من أولى المسودات لنظرية التقدم البورجوازية[٢]. فهو يعارض الطبيعة بالتاريخ البشري. ففي حين تبقى ظاهرات الطبيعة، كما يقول، أسيرة مدارات واحدة، كل شيء فيها يعاود الولادة ثم يهلك، نشاهد بالمقابل في المجتمع البشري تقدماً حثيثاً ومطرداً نحو كمال أعظم فأعظم. والجنس البشري كل لامتناه خاضع لقانون التقدم. فالإمبراطوريات تشيد ثم تنهار، وأشكال الحكم تتناوب، وأمم تسيطر على أخرى لتذوق مرارة الخضوع بدورها، والأهواء والشهوات تفجر الحروب المدمرة وتُغرق الأرض بالدم الإنساني. لكن من خلال هذه التقلبات يتحرر السلوك البشري بالتدريج من حدته وفظاظته، ويستنير العقل الإنساني، وتتناوب على البشرية حقب من السعادة والهناء وأخرى من الشقاء والعناء كما يقول تورغو. لكن تقدم الفكر البشري لا يتوقف أبداً، وكل ما في الأمر أن الظروف قد تعجل به أو تخفف من سرعته. يقول تورغو جازماً: «كل تغيير لا بد أن يترتب عليه نفع ما، لأن ما من تغيير

---

(١) ف. كينه: «الحق الطبيعي»، **الفيزيوقراطيون**، م١، ص ٥٤.

(٢) تورغو: «الخطاب الثاني حول التقدم المطرد للفكر البشري»، **الأعمال الكاملة**، م٢، ص ٥٣.

يحدث من دون أن يكوّن خبرة وتجربة، أو يزيد في العلم، أو يحسنه، أو يمهد له السبيل». حتى أصحاب المطامع، المتعطشون إلى الفتوحات لأغراض شخصية بحتة، ساهموا في تكوين الإمبراطوريات الشاسعة، و«في تقدم الأنوار، وبالتالي في تنامي سعادة الجنس البشري التي لم تكن تشغل بالهم من قريب أو من بعيد». «لقد قادتهم أهواؤهم، وجنونهم واندفاعهم، إلى حيث لا يعلمون. . . فقد ضاعفت الأهواء الأفكار، ووسعت المعارف، وهذبت الأذهان في انتظار ساعة ولادة العقل»[1].

عندما كان تورغو ينظر إلى التاريخ كان يرى فيه، في المرتبة الأولى، تقدم الأنوار، وانتصارات العقل البشري. لكنه أدرك، شأنه شأن كينه، أهمية وقائع الحياة الاقتصادية، ولاحظ ما لتحولات العلاقات الاقتصادية في كثير من الحالات من تأثير حاسم على التقدم.

إن تصوّره للمراحل الأولى من تطور المجتمع الإنساني مثير جداً للاهتمام من هذا المنظور. فقد كان تورغو يعتبر اللقاط نقطة انطلاق الحياة الاقتصادية. لكن لما كانت كمية الغذاء، التي يُمكن للقاط أن يؤمنها، غير كافية، فقد ظهرت في الوقت نفسه تقريباً وسيلة أخرى لتأمين الغذاء، ألا وهي الصيد. وكانت الأسرة والعشائر الصغيرة تمثّل الأشكال التنظيمية الاجتماعية المميزة لهذا النمط من الحياة. ولم يكن للصيادين بيوت ثابتة، بل كانوا يعيشون حياة بداوة. وقد انتقلوا بالتدريج إلى طور الرعي، بعد أن أدركوا فائدة تجميع الحيوانات القابلة للتدجين في قطعان دائمة. وكانت سبل عيش الرعاة الشبان مضمونة أكثر. لذلك عرفوا نمواً أسرع، إنْ من حيث تعدادهم وإنْ من حيث ثرواتهم، وقد تأصلت روح الملكية لديهم وتعمقت. كما أنهم شعروا بحاجة إلى تنظيم أكثر متانة للدفاع عن ازدهارهم المتنامي من غزوات أعدائهم المرتقبة. وهكذا ظهر القادة عند الشعوب الرعاة، قادة ينعمون بشتى مظاهر التكريم، ويتلقون الهدايا من أفراد قبيلتهم. ولما كانت تربية المواشي تسمح بإطعام عدد من الناس يفوق ذاك الذي يقتضيه الاعتناء بها والسهر عليها، فكثيراً ما كان المهزومون، في النزاعات التي تنشب بين القبائل، ينحطون إلى مرتبة الرقيق، في حين يتحول المنتصرون، المتحررون من ضرورة العمل، إلى سادة.

أما المرحلة التالية والأهم في تطور المجتمع البشري فتتمثّل، في نظر تورغو وسائر الفيزيوقراطيين، في الانتقال من تربية المواشي إلى الزراعة، وقد تم هذا الانتقال أول الأمر في المناطق المتميزة بخصوبة أراضيها. غير أن تورغو يعلّق أهمية فائقة على

---

(١) تورغو: «مخطط الخطاب الأول حول تكون الحكم وتمازج الأمم»، **الأعمال الكاملة**، م٢.

جانب آخر من هذه السيرورة. فالأرض، كما يقول، تطعم عدداً من الناس أكبر مما تحتاج إليه زراعتها، الأمر الذي أدى إلى تقسيم العمل، وإلى ظهور المدن، والمهن، والتجارة، والفنون، ومعها أيضاً الثروة، واللامساواة في الشروط المعيشية، والتفاوت في التربية.

إن اللامساواة، التي تحرر بعض البشر من الأعباء المتصلة بتلبية الحاجات اليومية، توفر لهم أوقات فراغ وتساهم في تقدم العقل، الذي يستتبع بدوره تقدماً سريعاً في ميادين الحياة كافة. ويدرك تورغو تمام الإدراك أن ثمن تقدم العقل هذا إنما يسدد بتخلف غالبية البشر الذين يحكم عليهم بأشق الأعمال وأكثرها جلافة. وتحتل المدن بالتدريج موقعاً مهيمناً داخل البلاد. ولئن كان شكل الحكم البدائي قد تمثّل في حكم الفرد الواحد، فقد ظهرت أشكال حكم مختلفة مع ولوج البشرية هذه المرحلة من تطورها.

لقد ازدهر العقل البشري وتفتح في الجمهوريات الإغريقية الصغيرة والحرة. وقد ساهم هذا التقدم أيضاً في تكوين إمبراطوريات شاسعة، كفلت السلم لشعوبها، ووثقت عرى العلاقات بين الأقوام التي تتألف منها. لكن العصر الوسيط أوقف هذه السيرورة مؤقتاً. فقد سقطت أوروبا فريسة البرابرة، وانتشر العنف والجهل في كل مكان.

أدان تورغو الإقطاع بعبارات قاسية: «ملوك بلا سلطة، نبلاء أطلقوا العنان لجموحهم، أرياف مزروعة بالقلاع والحصون ومكابِدة مع ذلك من الدمار والخراب (. . .)، لا أثر للتجارة (. . .)، بل مجرد حفنة من الناس تنعم بالثروة والتبطر، وقد غرقت في بطالة عيشة النبلاء (. .). والجهل، بأشكاله الأكثر فظاظة، يلف الأمم والمهن كافة! صورة محزنة ولكنها مطابقة للغاية للوضع الذي ساد أوروبا طوال قرون»[1]. إن سخط تورغو على كل ما هو إقطاعي وقروسطي دفعه إلى وصف الفن المعماري القوطي بأنه قمة الذوق الفاسد.

لكن من الخطأ أن نعتقد أن العقل البشري لم يحرز أي تقدم خلال قرون الهمجية هذه: فثمة تقدم غير ملحوظ مهَّد أثناءها لانتصارات القرون اللاحقة، تقدم هو أشبه ما يكون بمسالك المياه الجوفية. فحاجات الناس الحيوية، وعلى الأخص حاجات الصناعة والتجارة، حافظت على إلحاحها السابق، دافعة إلى التفكير والبحث عن الحلول. وقد تحولت المدن، باعتبارها مراكز للتجارة، إلى مواطن لتركز القوى الاجتماعية. وتمكّن النظام الملكي، بحمايته للمدن واعتماده عليها، من إضعاف الإقطاعيين. فإذا بزمن

---

(١) تورغو: «الخطاب الثاني حول التقدم المطرد للفكر البشري»، **الأعمال الكاملة**، م٢، ص ٨٣.

التقدم الجديد للعقل وللتعليم يهلّ: «لقد تبددت الظلمات كافة، وأضاء نور ساطع في كل مكان». لقد كان تورغو على يقين تام من أن الفتوحات التي حققها الفكر خلال القرون السابقة ستضمن للبشرية تقدماً هائلاً لا يعرف من حدود.

ـ ٣ ـ

نيكر

عرفت أفكار الفيزيوقراطيين الاجتماعية والسياسية انتشاراً واسعاً ورواجاً مرموقاً خلال القرن الثامن عشر. وكان محتماً أن تلقى هذه الأفكار معارضة لا في صفوف أنصار النظام القديم فحسب، بل أيضاً في صفوف ممثلي الأوساط الاجتماعية المتقدمة. ويحتل نيكر Necker (١٧٣٢ ـ ١٨٠٤) مكانة خاصة بين الكتّاب الذين وقفوا ضد ليبرالية الفيزيوقراطيين الاقتصادية.

اختار نيكر، المتحدر من أسرة بورجوازية معروفة في جنيف، أن يستقر، عندما كان لا يزال شاباً، في باريس حيث كان ينتظره مستقبل باهر. وبعد أن جمع ثروة ضخمة، عن طريق المضاربات المالية، وجد نفسه، وهو في الأربعين، على رأس واحد من أكبر المصارف الفرنسية في ذلك العصر. وعندما كلّف في عام ١٧٧٦ بإدارة شؤون الدولة المالية، حاول تطبيق بعض الإصلاحات. لكن على الرغم من الحذر الشديد الذي اتسمت به محاولاته الرامية إلى إصلاح الأوضاع المالية، فقد أثارت نقمة الأوساط الحاكمة، مما اضطر نيكر إلى تقديم استقالته في عام ١٧٨١. وقد بدأ استدعاؤه مجدداً إلى منصب وزير في عام ١٧٨٨ وكأنه يرمز إلى رغبة الحكم في تقديم بعض التنازلات للمطالبين بالإصلاحات. وهكذا اكتسب اسم نيكر شعبية فائقة لفترة من الزمن، على الرغم من اعتدال برنامج عمله. وقد اعتبرت استقالته في ١١ تموز/يوليو ١٧٨٩ دليلاً على انتصار أكثر القوى رجعية. واستقبلت عودته إلى الحكم بعد سقوط سجن الباستيل بالابتهاج العام. لكن سرعان ما بدد مجرى أحداث الثورة الهالة التي أحاطت اسمه، وكشف عن عجزه التام عن فهم مقتضيات المرحلة التاريخية الثورية. وفي عام ١٧٩٠ غادر نيكر فرنسا الثورة وقفل عائداً إلى جنيف.

كرس نيكر كتابه **حول تجارة الحبوب وتشريعها** (١٧٧٤)، الموجَّه ضد الفيزيوقراطيين، كرّسه لمسألة حرية تجارة القمح بوجه خاص. وقد دافع نيكر عن ضرورة تدخل الدولة لتحديد تجارة هذه المادة الحيوية. ولإثبات صحة رأيه، عمد إلى عرض حجج ذات طابع عام، وأخضع المبادئ الأساسية للنظرية الفيزيوقراطية لتحليل نقدي.

بصدد مسألة العلاقات بين الزراعة والصناعة، دعا نيكر إلى تطبيق المبادئ الكولبيرية[١]. وقد امتدح "عبقرية كولبير" و"قوانينه الحظرية". فالإجراءات التي اتخذها كولبير ساهمت، في نظر نيكر، في تحقيق تقدم الصناعة القومية، وفي زيادة رفاهية الأمة بتشجيعها للإنتاج. وليست الصناعة بحال من الأحوال منافسة للزراعة، بل هي تكمِّلها وتشكِّل حافزاً ضرورياً لها. فتقدم الزراعة يقود إلى تقدم الصناعة، كما أن رواج النشاط الصناعي وتنوعه يحفزان الأرياف على التقدم. فنظراً إلى تفاوت الملكيات الريفية، فإن الحافز الوحيد القمين بأن يحث كبار المالكين على تحسين إنتاجهم وتطويره يكمن في إمكانية استبدال فائض محاصيلهم بمنتجات صناعية[٢].

لم يعارض نيكر الإجراءات الرامية إلى تشجيع الزراعة وتطويرها، لكنه اشترط ألا ينعكس أثرها سلباً على انطلاقة الصناعة ونهضتها. وتشكّل زيادة التسليفات الزراعية، والإعفاءات المؤقتة من الضرائب، وشق القنوات، وإقامة المعامل اليدوية في منطقة أو أخرى، وتخفيض نسبة الفائدة على القروض، تشكّل هذه الإجراءات جميعها في نظر نيكر وسائل ناجعة لتنشيط الزراعة وإنعاشها[٣]. أما حرية تجارة الحبوب فلا يمكن إدراجها في حال من الأحوال بين هذه الإجراءات المفيدة. فحرية تصدير الحبوب إلى الخارج تؤدي لا محالة إلى رفع أسعارها. كما أن المضاربة التي لا بد أن تنجم عن حرية تداول الحبوب في السوق الداخلية كفيلة في بعض الأحيان بتحقيق النتيجة عينها. ويؤدي ارتفاع أسعار المواد الاستهلاكية إلى ارتفاع أسعار اليد العاملة[٤]. وارتفاع الأجور يرغم الصناعة على رفع أسعار منتجاتها، وارتفاع أسعار إنتاج الصناعة القومية يفقدها القدرة على مزاحمة الصناعة الأجنبية، ويلحق الضرر بالتالي بالرفاهية القومية[٥]. ويخلص نيكر إلى الرأي التالي: إن تقنين تصدير القمح وتنظيمه لا يقلان أهمية، بالنسبة إلى تشجيع الإنتاج القومي، عن تحديد الواردات من الخارج وتقييدها.

هذه المحاجّة، التي لم تكن تتميز بالجدة في القرن الثامن عشر، لا تشكّل في الواقع جوهر كتاب نيكر. فهو لا يرى بدأً من وضع النظام الفيزيوقراطي على محك النقد، لا باسم مصالح الصناعة والازدهار القومي فحسب، بل أيضاً باسم العمال،

(١) نسبة إلى كولبير، وزير الملك لويس الرابع عشر الذي شجع التجارة والصناعة بتدابير حمائية وأعاد تنظيم المالية والعدلية والبحرية. (م)

(٢) ج. نيكر: **حول تجارة الحبوب وتشريعها**، في «سلسلة كبار الاقتصاديين»، م١٥، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

باسم الذين لا يملكون. وهنا تكمن على وجه التحديد قيمة كتابه التاريخية.

إن الهدف الأوحد للمؤسسات الاجتماعية يجب أن يكون، في نظر نيكر، ازدهار الدولة، والصالح العام، المصدر الأوحد لكل قانون. والازدراء بهذه المبادئ هو على الدوام من نتيجة العنف أو الجهل. إنه عمل استبدادي، أو خطأ، يدينهما العقل وحس العدل. أما الملكية الوراثية فهي، كما يدّعي نيكر، قانون وضع من أجل سعادة البشرية. ليست الملكية الوراثية إذن في نظره قانوناً طبيعياً، خلافاً لما كان يؤمن به الفيزيوقراطيون، بل هي قانون اجتماعي، وقانون عادل، وجدير بالتقدير والثناء من جوانبه كافة. فهي تخضع التمتع بخيرات الأرض لمبدأ عام، وتشجع تطور الصناعة وتقدمها، ولولا الملكية «لوقع المجتمع فريسة ضروب الأهواء، وضحية اضطرابات متواصلة». فيوم كان الإنسان لا يزال في حالة متوحشة، كان عليه أن يُدافع بالقوة عما يملكه. والقوانين الاجتماعية، بضمانها الملكية، حرّرت الإنسان من ضرورة اللجوء إلى القوة. بيد أنها فرضت عليه بعض التضحيات من جانب آخر: «لقد حكم جبراً على الطبيعة البشرية ألا تنعم وتتمتع إلاّ في ظل التضحيات والمضايقات»[١].

يعترف نيكر بأن المساواة في الثروات والممتلكات هي النظام الأمثل والأفضل لتحقيق السعادة العامة، بيد أنه يعتبر إقرار مثل هذه المساواة والحفاظ عليها ضرباً من الوهم. ففي كل مجتمع قائم على مبدأ الملكية لا بد أن يكون هنالك مالكون وغير مالكين. ويخضع هؤلاء لأولئك، وهذا الخضوع أبدي، بل إنه يتعاظم باطراد، إذ إن الملكيات تنزع إلى التمركز أكثر فأكثر لا إلى التجزؤ والانقسام. فالفقراء، كما يقول نيكر، يعجزون عن استغلال الأراضي التي تقتضي توظيفات وسلفات كما أنهم لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم في مواجهة الضرائب التعسفية، المجحفة. وهم لا يتمتعون بصلاحيات النبلاء وامتيازاتهم. ويخلص نيكر إلى القول: «شيئاً فشيئاً تتمركز الملكيات الصغيرة بين أيدي الأغنياء، ويتقلّص عدد المالكين، فيمكنهم عندئذ أن يفرضوا قوانين أشد قهراً على من يشترون منهم عملهم»[٢].

إن نيكر، الذي لا يساوره أي أمل بإمكانية إحداث تغيير جذري في العلاقات القائمة بين المالكين وغير المالكين، يحاذر من أَمْثَلَة هذه العلاقات: «إن العيش اليوم، والعمل من أجل العيش غداً، هو الهمّ الأوحد لأكثر طبقات المواطنين تعداداً. فهؤلاء المواطنون، الذين ولدوا بلا ملك، لا يستطيعون تأمين لقمة عيشهم إلاّ باستحقاقهم،

---

(١) ج. نيكر: **حول تجارة الحبوب وتشريعها**، ص ٢١٥، ٢٧٣، ٣٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

مقابل خدماتهم، جزءاً وضيعاً للغاية من فائض الغني»[1]. ويميل الأغنياء في العادة إلى عزو بؤس الشعب إلى الشطط في الضرائب، ويحمّلون الحكم مسؤولية ذلك، «في حين أن هذا البؤس من صنعهم، إذ إنه النتيجة المحتومة لحقوقهم». إن المصدر الأبدي للبؤس واحد في كل مكان وزمان: «إنه القدرة التي أتيحت للمالكين كيلا يمنحوا مقابل العمل الذي ينال رضاهم سوى أضأل أجر ممكن، أي الأجر الذي لا يلبّي إلاّ الحد الأدنى من الضروريات. والحال أن هذه القدرة التي يتمتع بها المالكون تستند إلى ضآلة عددهم بالمقارنة مع عدد الذين لا يملكون، وإلى المزاحمة الشديدة التي تقوم بين هؤلاء الأخيرين، وكذلك، وعلى الأخص، إلى اللامساواة الفادحة التي تفرّق بين الرجال الذين يبيعون عملهم ليعيشوا يومهم وبين الذين يشترون هذا العمل ليزيدوا فقط من ترفهم ورفاهيتهم (. . .) ولسوف يفرض المالكون قانونهم على الدوام، ولسوف يضطر الذين لا يملكون إلى الانصياع له مكرهين»[2]. ويقول نيكر إنه كيفما جاء توزيع الضرائب فإن الشعب، أي ذلك الجزء من الأمة الأوفر تعداداً والأدقع بؤساً، سيظل مكتوباً عليه، بحكم قوانين الملكية، ألا يحصل إلاّ على الضروري الضروري لقاء عمله. والحال أن إنتاج شتى أنواع الكماليات للأغنياء هو بالتحديد القسمة المريرة لمعظم المواطنين المحكوم عليهم بالاكتفاء بالحد الأدنى مما هو ضروري[3].

والبؤس هو المسؤول عن ضلال الشعوب وجهلها. فلو كان هنالك تساو في الأملاك والثروات، لما اضطر أحد إلى إرهاق نفسه بالعمل، ولبقي لكل فرد، كما يقول نيكر، متسع من الوقت يكرسه للدراسة وللتأمل، في حين تحرم الدراسة ويحرم التحصيل العلمي على كل من لا يملك في ظل نظام تفاوت الثروات: «إن الإنسان الذي لا يملك من ثروة غير قوته، يجد نفسه مضطراً إلى وضعها في خدمة المالكين من اللحظة الأولى لنموها واشتدادها». وهكذا «على مدى حياته، من ساعة بزوغ الشمس وحتى ساعة تجديد هذه القوة، التي أنهكها فرط العمل، عن طريق النوم». فهل لهذا الإنسان من ساعة فراغ يكرّسها لعلمه؟ إن تبعة جهل الشعب تقع على عاتق الأغنياء. لذلك لا يجوز لهم أن يستاؤوا ويسخطوا عندما تجرح مشاعر الشعب ومصالحه أصول لياقتهم[4].

كان الفيزيوقراطيون يعتقدون أن انتشار الأنوار سيؤدي حتماً إلى انتصار أفكارهم القائمة على أساس قوة البداهة الحاسمة، وأن الجهل هو الحاجز الوحيد الذي قد يصطدم به فهم هذه الأفكار. وقد دحض نيكر على نحو قاطع هذا الوهم العقلاني.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

فالمجتمع يتألف من طبقات متمايزة تنظر إلى القضايا الاجتماعية الأساسية نظرة متباينة. والناس مشدودون على الدوام إلى مصالحهم الخاصة، حتى وإنْ لم تحركهم الرغبة في ظلم الآخرين وإلحاق الأذى بهم. فالمالك، كما يقول نيكر، لا يرى في القمح سوى محصول من محاصيل أرضه وعنايته؛ ومن ثم، فهو يرغب في التصرّف به كما يتصرّف بمداخيله الأخرى تماماً. والتاجر بدوره لا يرى في هذه المادة الغذائية سوى سلعة، وهو يبغي شراءها وبيعها وفق شروط تتفق مع مصلحته وتلبيها. أما الشعب فهو ينظر إلى القمح كعنصر لا غنى عنه لتأمين قوته، وهو يرغب في أن تضمن له القوانين إمكانية العيش من وراء عمله. وهذه الطبقات الثلاث، إذ تناضل دفاعاً عن مصالحها، تستنجد بمبادئ سامية تتجاوب وهذه المصالح: فالنبيل الذي يملك الأراضي يتذرع بحق الملكية، والتاجر بحرية التجارة، والشعب بحق الإنسانية[1].

إن الشعب لا يفكر، بل يتحرك بسائق الغريزة وحدها. ويعرب نيكر عن شكّه في أن يكون انتشار العلم في مصلحة المالكين. فلو أصبح الشعب قادراً على إدراك الحقائق المجردة، أفلن يتساءل عندئذ عن أصل المراتب الاجتماعية، وعن مصدر الملكية وجميع المؤسسات المناهضة له؟ «أفليس من المحقّق أخيراً أن هذه اللامساواة في المعرفة صارت شرطاً لازماً للإبقاء على جميع ضروب اللامساواة الاجتماعية التي منها تولدت أصلاً؟». ويميل نيكر، فيما يبدو، إلى الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب. على أنه، بعد أن يلوح أمام طبقة المالكين بفزّاعة الشعب المثقف، يسارع إلى طمأنة أصحاب الثروات قائلاً: «لكن اللامساواة، بجميع مظاهرها، ستظل قائمة، وسيظل الشعب هو هو على مرّ السنين والقرون»[2].

بعد تحليله للعلاقات الاجتماعية، ينتهي نيكر إلى النتيجة التالية التي تكاد تكون ذات نبرة ثورية: من يلقِ نظرة شاملة على المجتمع وعلاقاته، فلا مناص من أن يصطدم بحقيقة أن جميع الأنظمة المدنية تقريباً قد وضعت لصالح المالكين. ويكفي إلقاء نظرة واحدة على كتب القانون للتأكد من ذلك: «لكأن عدداً صغيراً من الناس قد أقدموا، بعد اقتسامهم الأرض فيما بينهم، على سنّ قوانين تعاضد واحتياط ضد الجمهرة، كمن يبني ملاجئ في الغابات للاحتماء من الحيوانات المفترسة».

ويؤكد نيكر، بقوة من لا يساوره شك، أنه «بعد أن وضعت قوانين للملكية، وللعدالة، وللحرية، ظلت طبقة المواطنين الأكثر تعداداً تنتظر صدور قوانين تنصفها». ويضيف قائلاً: «أفلا يحق لهؤلاء المواطنين أن يقولوا: لسنا نبالي بقوانين ملكيتكم!

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

فنحن لا نملك شيئاً. وماذا تعنينا قوانين عدالتكم؟ فنحن لا نملك ما ندافع عنه. ولمَ نهتم لقوانين حريتكم؟ فإن لم نعمل غداً كان الموت لنا في المرصاد»[1].

أما الاستنتاجات العملية التي يستخلصها نيكر من هذه الملاحظات فمتواضعة للغاية. فجميع الحجج التي أتى على ذكرها تنزع إلى إثبات حق الدولة وواجبها في التدخل في العلاقات الاقتصادية لصالح جمهرة الأمة. وهو، إذ يكرّر غير مرة هذه الفكرة، يعارض مبدأ الفيزيوقراطيين، القائل بالحرية الاقتصادية، بمبدأ تدخل الدولة. فللدولة الحق في فرض قيود على التمتع بحق الملكية، بل على حرية المواطنين أيضاً، عندما تقتضي المصلحة العامة ذلك. فالمصلحة العامة تقف فوق حق الملكية ومبدأ الحرية. ويدعو نيكر معاصريه إلى الاحتراس من الكلمات: فهنالك حريات لا مرمى لها إلا التستر على عبودية الجماهير، وهنالك بالمقابل قيود تضمن لهذه الجماهير ممارسة طاقاتها ومواهبها.

على هذا النحو يعود نيكر إلى أطروحته الأساسية حول ضرورة إخضاع تجارة الحبوب لمراقبة الدولة. فعلى الدولة أن تحول، بفضل سياستها الحكيمة، دون حصول تلاعب في أسعار القمح يُلحق الأضرار بمصالح الشعب الحيوية، ويعرّض النظام العام للخطر. ويدرك نيكر تمام الإدراك أن إطلاق حرية التصدير، وحرية المضاربات في السوق الداخلية، من شأنه أن يؤدي إلى ارتفاع أسعار الحبوب. لكنه، خلافاً للفيزيوقراطيين، لا يعتقد أن ارتفاع أسعار المواد الغذائية الأساسية يؤدي على الفور، وبصورة آلية، إلى زيادة الأجور[2]. فالمالكون، الذين يستفيدون من ارتفاع الأسعار، سيمتنعون عن زيادة أجر اليد العاملة. وسينشب صراع خفي، ولكن محتدم، بين أرباب العمل والأجراء. صراع ينتصر فيه بالطبع القوي على الضعيف، ويتعاظم من جرّائه سلطان المالك وسطوته. فمن ليس لديه أي احتياطي أو مخزون لا يستطيع الاستمرار في الصراع: فقد حكم عليه بالعمل تحت طائلة الموت جوعاً، هو وأسرته[3]. فالبؤس لا يسمح للفقراء بالارتقاء إلى حد إدراك أمور تتجاوز الخبز الذي يسدّ جوعهم، والدين الذي يعزّيهم ويخفف من شقائهم. إنهم، إذ يرزحون تحت وطأة العمل والفقر، يتقبّلون باستسلام مشهد بطالة الأغنياء وتبطرهم وسعادتهم. لكن عندما يمسي الخبز، أساس كل غذاء، عرضةً للخطر، فإن الشعب، ذلك الطفل الذي يُقاد ملجوماً وسط شتى ألوان

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٢) في دفاعه عن مبدأ سعر القمح المنخفض من منظور أصحاب المعامل، كان نيكر قد أكد، على العكس من ذلك، أن ارتفاع الأسعار يؤدي إلى زيادة الأجور.

(٣) ج. نيكر: **حول تجارة الحبوب وتشريعها**، ص ٢٤٢.

الحرمان واللامساواة، يتحوّل عند ذاك إلى أسد مزمجر[1].

إن نيكر لا يخرج لحظة واحدة عن نطاق النظام البورجوازي. وهو يعجز أساساً عن تصور نظام آخر. وما المجادلة التي دارت بينه وبين الفيزيوقراطيين إلاّ مساجلة بين فئتين من الفريق البورجوازي الواحد. وقد عبّر، سواء في مؤلفاته الفكرية أم في نشاطه على الصعيد السياسي والمالي، عن مصالح الشريحة العليا من البورجوازية التي عرفت كيف تتكيّف مع النظام الإقطاعي والاستبدادي. وكانت مداخيل هذه الشريحة، التي كان نيكر ينتمي إليها باعتباره "رجل مال" وبحكم موقعه الاجتماعي، تتأتى إلى حد كبير من استغلال مؤسسات النظام القديم الخاصة ومن سياسته الاقتصادية ـ تلك المؤسّسات وهذه السياسة التي كانت تشكّل، من منظور البورجوازية بصفتها طبقة، عائقاً في وجه التقدم الاجتماعي. ذلك هو المسوّغ الاجتماعي لاحتجاج نيكر على المذهب الفيزيوقراطي. وبما أن هذا المذهب يؤمثل النظام البورجوازي باسم الحق الطبيعي، فقد اضطر نيكر في صراعه ضده إلى فضح التناقضات الداخلية لهذا النظام. وكان إشهاره لهذه الحجج في مجادلاته ومساجلاته يرفعه إلى مكانة محامي الفقراء، إلى مصاف المبرّ بالناس المحب لهم، الداخل في صراع ضد ظلم المجتمع. ولم تكن الصراحة التي عرّى بها مساوئ اللامساواة في قلب المجتمع تبدو له محفوفة بالمخاطر في عصره. فما كان يدور له في خلد أن الشعب قادر على أن يتولى بنفسه مهمة تنظيم العلاقات الاجتماعية. فجلّ ما كان الشعب قادراً عليه في نظره هو إضرام نار الفتن العفوية احتجاجاً على غلاء القمح، كتلك التي اندلعت غير مرة في خلال القرن الثامن عشر. وكان يرى أن التذكير بهذا الخطر لا يمكن إلاّ أن يعود بالفائدة على النظام القائم.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

الفصل الثالث

الموسوعيون

- ١ -

ديدرو والموسوعة

تحتل **الموسوعة**[١] التي أصدرها ديدرو Diderot ودالمبير d'Alembert مكانة خاصة في تاريخ تطور الإيديولوجيا البورجوازية ودعايتها في فرنسا في القرن الثامن عشر. ونلمس في موادها حول القضايا الاجتماعية والسياسية قدراً من التفاوت في الآراء، وهذا أمر محتوم نظراً إلى أننا بصدد عمل جماعي ضخم لم يكن المساهمون العديدون فيه يشكّلون مجموعة متجانسة من حيث المبادئ والخيارات. فالأطروحات التي عرضها روسو، على سبيل المثال، في مقالته، «الاقتصاد السياسي»، لا تتفق كل الاتفاق مع وجهات نظر ديدرو ومعاونيه المقربين حول هذا الموضوع[٢]. وهنالك من جهة أخرى تباين في مواقف مؤلفَيْ **الموسوعة** من مسألة الحق الطبيعي، كما سنرى ذلك لاحقاً. ولا يفوتنا أن الموسوعيين كانوا يضطرون أحياناً، للتملص من الرقابة، إلى إخفاء قناعاتهم الحقيقية خلف ظاهر من "الآراء المستقيمة". وقد أنزل، على كل حال، مقص رقابة الناشر تشويهاً بالغاً بالعديد من مواد **الموسوعة**. لكن مهما يكن من أمر، فإن الكتّاب السياسيين الرئيسيين **للموسوعة** ـ ديدرو، دو جوكور de Jaucourt وغيرهما ـ قد انطلقوا جميعهم من تصور عام واحد ومحدد، حاولوا أن يرسّخوه في أذهان الجمهور، وقد كان له أثره فيه بلا أدنى ريب.

كان الموسوعيون يخصّون مونتسكيو بعميق تقديرهم ويُكثرون من الاستشهاد

---

(١) **الموسوعة أو القاموس العقلاني للعلوم والفنون والمهن**، تاريخ الصدور ١٧٥١ ـ ١٧٨٠.

(٢) سوف نعرض مضمون هذه المقالة في الفصل المكرّس لروسو.

بأقواله. وعند وفاته كرّسوا له في المجلد الخامس من **الموسوعة** مقالاً مطولاً، عرّفوا فيه بأعماله وكالوا لها المديح. وقد تأثروا كذلك بأفكار لوك وغيره من ممثلي الفكر السياسي الإنكليزي ومنظّري الحق الطبيعي القدامى. لكن ذلك لم يؤثر على أصالة مقالات **الموسوعة** السياسية. فالموسوعيون، في عرضهم المبسّط للعقد الاجتماعي، وللسيادة الشعبية، ولتحديد السلطة الملكية، جاؤوا بجملة من الحجج الجديدة، كما أنهم استخلصوا من هذه الأفكار نتائج جديدة.

يعود الفضل الأول في إنشاء **الموسوعة**، بلا أدنى ريب، إلى دينيس ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤)، أكبر فيلسوف وأعظم مفكّر مادي فرنسي في القرن الثامن عشر. ولد ديدرو من أسرة بورجوازية صغيرة. وكان والده، وهو صاحب معمل للسكاكين في بلدة لانقر، يودّ أن يجعل منه كاهناً، لذلك أدخله إلى معهد الآباء اليسوعيين ليحصل على التنشئة اللازمة. وبعد أن أنهى دراسته اضطر ديدرو الشاب، لتأمين سُبل عيشه، إلى إعطاء بعض الدروس والقيام ببعض الترجمات أسوةً بأمثاله من المثقفين ـ الكادحين في ذلك العصر. وكان في الوقت نفسه يُتابع بعناد تحصيله العلمي، معمّقاً معرفته باللغات، وبالعلوم الطبيعية، وبالفلسفة، متحرّراً بالتدريج من الأحكام المسبقة والأفكار التقليدية التي كانت قد زُرعت في فكره في المعهد. وقد نشر ديدرو مؤلّفاته الأولى خلال الأربعينات. وقد كشفت هذه المؤلّفات عن أصالة رؤى كاتبها الفلسفية، وحقّقت له بعض الشهرة.

من الخطوات الأولى على طريق تأسيس **الموسوعة**، لعب ديدرو دوراً فعّالاً في تحريك هذا المشروع، ثم أصبح نابضه الأساسي والوحيد. وطرداً مع توالي صدور أجزاء **الموسوعة**، كانت سطوته تنمو، وتأثيره على تكوين الفكر الفلسفي المادي يتعاظم. ومعظم المقالات الأساسية التي تضمنتها **الموسوعة** حول القضايا الاجتماعية والسياسية هي من تأليفه، وقد أسهم كذلك بنشاط في تحرير المقالات التي تناولت المواضيع نفسها والتي حملت تواقيع كتّاب آخرين من كتاب **الموسوعة**، الأمر الذي حال دون إمكانية إقامة تمييز بين آراء ديدرو الاجتماعية والسياسية وآراء المساهمين الرئيسيين في **الموسوعة**.

بيد أن ديدرو لم يعبّر عن أفكاره في **الموسوعة** وحدها. وكي نحيط بكامل آرائه، لا بد من أن نتوقف عند **تتمة لرحلة بوغنفيل**، **والرد على هلفسيوس**، **وملاحظات حول تعليم صاحبة الجلالة الإمبراطورة**(*)، متناولين إياها بالتحليل مع مقالات **الموسوعة**.

(*) هي كاترين الثانية. وسنشير إلى الكتاب اختصاراً بـ «ملاحظات حول التعليم». (م)

كما أننا، بغية تسليط مزيد من الأضواء على فكره، سنعود إلى بعض مقالات **الموسوعة** التي لم يكتبها شخصياً، بل اكتفى بمراجعتها وبتصحيحها لتأتي منسجمة مع مبادئه.

لاحظنا آنفاً أن مونتسكيو ما كان يطيل الوقوف عند القضايا العامة المتعلّقة بالحق الطبيعي، وبحالة الإنسان الطبيعية، وبظهور المجتمع الإنساني. فما كان يسترعي انتباهه في المرتبة الأولى هو التاريخ العيني لمجتمع من المجتمعات. لكن من الخطأ القول إن هذا الفضول إلى معرفة الواقع العيني كان غريباً عن كتّاب **الموسوعة**، كما ادعى بعض المؤرخين ذلك: فسوف نرى كيف أبدى الموسوعيون اهتماماً فائقاً بتاريخ المؤسسات السياسية في فرنسا. لكن يبقى مع ذلك أن **الموسوعة** قد كرّست حيزاً أكبر بكثير للحق الطبيعي ولنظرية الدولة العامة من **روح الشرائع**.

إن المفهوم الجوهري للنظرية الاجتماعية والسياسية عند ديدرو وعند رفاقه من كتّاب **الموسوعة** الذين كانوا يشاطرونه أفكاره، هو **طبيعة** الإنسان. وكانت **الموسوعة** تفسّر كلمة "الطبيعة" وفق معناها النمطي المرتبط بالفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر. فعلى الرغم من ضلال الفكر البشري وزيغانه، وعلى الرغم من إمساخ عواطف الإنسان وانحراف إرادته، يظلّ في الإمكان دوماً الإمساك بماهيته "الطبيعية"، وإدراك حاجاته وميوله الطبيعية. وهذا الجوهر الطبيعي "الحقيقي" للإنسان يقترن لدى الإنسان الاجتماعي بسمات ناجمة عن تطوره التاريخي، بسمات اكتسبها الكائن البشري عن طريق العلاقات الاجتماعية وبحكم مسيرة التاريخ. وما يتسم به الإنسان من صفات عامة، طبيعية، سابقة على مرحلة وضع القوانين المكتوبة، يظل قائماً خلال المراحل اللاحقة من تاريخ المجتمع، لأن تكوين الإنسان يبقى ثابتاً لا يتبدل. وقد أكّد ديدرو، من بعد شيشرون، أن الإنسان الطبيعي ليس من اختراع العقل البشري، وأنه انعكاس للعقل السرمدي الذي يدير الكون ويسيّره.

فالطبيعة هي وحدها التي ترشد الإنسان إلى النجم الذي سيسدد خطاه في الحياة. وعلى أساس هذا الفهم للطبيعة يمكن أن تُستخلص، عن طريق الاستنباط والاستنتاج، المبادئ الأساسية للحياة في المجتمع التي يطلق عليها ديدرو، أسوة بغيره من مفكّري عصره، اسم "القوانين الطبيعية" أو "الحق الطبيعي": «إن الطبيعة هي التي تسنّ جميع القوانين الصالحة، أما المشترع فهو الذي يعلنها ويعممها»[١]، والناموس الأعظم هو ناموس الطبيعة الذي نقشت مبادئه في قرارة كل وجدان. ويستشهد ديدرو، بهذه

---

(١) د. ديدرو: **ملاحظات حول التعليم**. في «سلسلة نصوص سياسية»، المنشورات الاجتماعية، باريس، ص ٨٨.

المناسبة، بأقوال بولس الرسول الذي قال في رسالته إلى أهل روما إن الوثنيين لا قانون لهم، ولكن الطبيعة تقوم مقامه، وإن القانون مدوّن في قلوبهم. والمفروض بالقانون الطبيعي السرمدي، الثابت، أن يلهم أفعالنا ويعين لها وجهتها[1]. وهكذا يبدو مفهوم القانون الطبيعي عند ديدرو ذا صلة بالقانون الأخلاقي. ويعلن ديدرو بداهة هذا القانون بالنسبة إلى الجميع: فما من إنسان، ينوّره عقل، بقادر على تجاهل الحق الطبيعي.

تجدر الإشارة هنا إلى أن كتّاب **الموسوعة** ما كانت تجمع آراؤهم على هذا التصوّر للحق الطبيعي. فمادة "الحق الطبيعي" في **الموسوعة** تتعارض في الواقع مع تأويل ديدرو لهذا المفهوم. فقد ذهب واضع هذه المادة إلى التأكيد على صعوبة تحديد هذا المفهوم وتعريفه، على الرغم من "بداهته". كما سعى إلى البرهنة على أن الفرد، خلافاً لما ادعاه ديدرو، لا يستطيع استيعاب مضمونه: «نحن نعيش حياة بائسة قلقة، مشحونة بالمنازعات. ولدينا أهواء وحاجات. وبودنا أن نكون سعداء. لكن الإنسان الظالم والمشبوب العواطف يشعر في نفسه في كل لحظة وآن بميلٍ إلى أن يفعل بغيره ما لا يريد أن يفعله الناس به». مسألة الحق الطبيعي بالغة التعقيد إذن. فالفرد، باعتباره طرفاً في الدعوى، لا يستطيع أن يعلن نفسه في الوقت نفسه حكماً فيها: «إذا ما جرّدنا الفرد من حقه في البتّ في ما هو عادل وما هو غير عادل، فإلى أين نرفع هذا السؤال الكبير؟ إلى أين؟». ويجيب الكاتب قائلاً: «نرفعه أمام الجنس البشري، المؤهل وحده للبتّ فيه، ذلك أن السعي وراء خير الجميع هو شغفه الوحيد».

«إن الإرادات الفردية موضع شبهة وريبة، فقد تكون صالحة، وقد تكون شريرة، أما الإرادة العامة فهي صالحة على الدوام: فهي لم تضلل أحداً في الماضي، ولن تضلل أحداً في المستقبل». الإرادة العامة هي وحدها إذن المدعوة إلى إقرار حدود واجب الإنسان، والمواطن، ورب الأسرة. وتتأتى كرامة الجنس البشري من توافق سعادة الفرد مع مصلحة المجموع: «إن هذا التوافق بينك وبين المجموع، وبين المجموع وبينك» هو الذي يميّز الفرد ككائن بشري. وما أن يغفل الإنسان عن ذلك، حتى يهتز ويترنح في رشده مفهوم الخير، والعدل، والإنسانية، والفضيلة. إن الفرد الذي لا يصغي إلاّ إلى صوت مشيئته الخاصة عدو للجنس البشري. فانصياع الفرد للمشيئة العامة هو المبدأ الذي يشدّ الناس بعضهم إلى بعض في حضن المجتمع.

ويتعيّن علينا أن نرى الخير، والشهامة، والجمال في كل ما يتفق مع المصلحة المشتركة. ويتعيّن على كل فرد أن يردد باستمرار أنه كائن بشري، وأن حقوقه الطبيعية

---

(١) **الموسوعة**، م٩، مادة «القانون الطبيعي».

الدائمة الوحيدة هي تلك التي يتمتع بها البشر كافة. لكن أين "مقر" مشيئة البشرية العامة هذه؟ ليس لنا أن نبحث عنه في مشيئات الأفراد الخاصة، بل في مجموع التظاهرات المتنوعة والمتباينة لنشاط الجنس البشري ولأهوائه. وكما نرى، فإن مؤلّف المادة المذكورة يسعى، خلافاً لتصوّر ديدرو، إلى ربط الحق الطبيعي، على طريقته الخاصة، بنظرية في "المشيئة العامة" تذكرنا بالأطروحات التي دافع عنها روسو بهذا الصدد[١].

وإنه لأمر له دلالته أن يكون ديدرو قد وجد من الضروري أن يشير، في حاشية خاصة أضيفت إلى إحدى طبعات **الموسوعة**، إلى عدم تأييده لما جاء في تلك المادة من آراء وأفكار. وعلى الرغم مما تضمنته هذه الحاشية من كثرة من الإحالات إلى القانون الإلهي، وإلى مشيئة الخالق، وإلى الهدف الأسمى للحياة البشرية، فإننا نعرِّض أنفسنا للوقوع في الخطأ إذا ما فسّرنا كثرة الإحالات هذه، غير المألوفة في الواقع لدى ديدرو، برغبته في تبرير **الموسوعة** في نظر منتقديها المؤمنين بالعقيدة المسيحية. فحتى إذا لم نسقط من حسابنا دوافع من هذا القبيل، يبقى علينا أن نعترف بأن ثمة نظرتين للحق الطبيعي، متمايزتين على نحو قاطع، تتعارضان وتتواجهان في هذه الحاشية. فبمقتضى وجهة النظر الأولى (وجهة نظر ديدرو)، فإن مضمون الحق الطبيعي مطبوع **بصورة قَبْلية** في طبيعة الإنسان، في حين أن هذا المضمون، بمقتضى وجهة النظر الثانية (أي وجهة نظر كاتب المادة)، يستخلص **بَعْدياً** من صروف حياة البشرية عبر التاريخ. أما بالنسبة إلى الهدف الذي كان ينزع إليه مذهب الحق الطبيعي في الإيديولوجيا البورجوازية في القرن الثامن عشر، أي تحرير النظريات السياسية من الأفكار التقليدية التي ترسخت طول عهد الإقطاع المديد، فإن التصور الأول، **التصور القَبْلي**، هو الأنسب من دون أدنى مراء. ولا عجب بالتالي إن كان هذا التصور بالذات هو الذي هيمن على الفلسفة السياسية لمفكّري عصر الأنوار في فرنسا، الذين كان ديدرو واحداً من أبرز ممثليهم، وعلى الأخص على المواد السياسية في **الموسوعة** التي كان هو نابضها وقلبها الخافق[٢].

---

(١) **الموسوعة**، م٥، مادة «الحق الطبيعي».

(٢) لم يحصل حتى الآن أي إجماع حول هوية كاتب مادة «الحق الطبيعي». بعض الباحثين نسبها إلى روسو. لكن رينه هوبير دحض هذا الرأي في كتابه **روسو والموسوعة** (١٩٢٨) وحاول أن يثبت أن ديدرو هو كاتبها. بيد أن حاشية ديدرو التي أسلفنا الإشارة إليها تدحض هذا الزعم بدورها. ويقيننا أن رينه هوبير لم يطلع على هذه الحاشية التي صدرت في طبعة ليفورن للموسوعة (عام ١٧٧٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٧). وقد ذيل ديدرو هذه الحاشية بتوقيعه، وليس ثمة ما يحملنا على الاعتقاد بأنه =

يطلق مفكّرو القرن الثامن عشر في العادة اسم **الحالة الطبيعية** على الحالة التي تعيش فيها البشرية حينما لا تأتمر إلاّ بطبيعتها الخاصة. إنها ضربٌ من التجريد، أسوةً بمقولة الإنسان الطبيعي. بيد أنه تجريد يهدف إلى تحديد السمة المميزة لحقبة معينة من تاريخ البشرية، الحقبة التي سبقت ظهور الدولة. ونجد في **الموسوعة** مقاطع عديدة تقرظ العادات البدائية، وبراءة البشر الذين يعيشون في الحالة الطبيعية، وتقيم تعارضاً بين الفضائل التي فطر عليها الإنسان الطبيعي وبين الرذائل الملازمة للمجتمعات المتحضّرة[١]. وفي المادة التي تحمل عنوان «الملوك»، يقول ديدرو إن البشر كانوا يجهلون سلطة الدولة عندما كانوا لا يزالون في الحالة الطبيعية، وإنهم كانوا متساوين جميعاً في ذلك الطور[٢]. كما إنهم كانوا يدركون معنى العدل والظلم بدون أن يلجؤوا إلى أساليب العنف في علاقاتهم. وقد كتب ديدرو بهذا الصدد يقول: «يبدو لي أنه لو أن تسلق متوحش شجرة وقطف ثمارها، ثم جاء إنسان متوحش آخر فاستولى على الثمار، وبالتالي على حصيلة جهد الأول، فإنه سيلوذ بالفرار ومعه غنيمته، كاشفاً بفراره هذا عن إدراكه للظلم والإجحاف، وذلك حتى قبل أن يكون هنالك أي عقد اجتماعي (. . .) وأنه سيطلق على نفسه في سره الاسم المشين الذي نستخدمه في المجتمع. كما يبدو لي أن المسلوب (. . .) سيعي بدوره الغبن الذي نزل به». ويخلص ديدرو إلى القول إن المتوحشين الاثنين قد اتبعا، دونما أي اتفاق بينهما، القانون البدائي للسلوك الذي سيتولى القانون الوضعي فيما بعد شرحه، وتبريره، وتكريسه[٣].

في **تتمة لرحلة بوغنفيل** يقدّم لنا ديدرو مثالاً توضيحياً جميلاً على نظرية الحالة الطبيعية. فالمحور الذي تدور عليه هذه القصة وصف حياة وتقاليد أهالي تاهيتي التي تحوّلت إلى ضرب من اليوطوبيا في القرن الثامن عشر. وقد قدّم ديدرو كتابه وكأنه جزء لم ينشر من مذكرات بوغنفيل، الملاّح الفرنسي الشهير الذي كان قد نشر في عام ١٧٧١ مذكراته عن رحلة قام بها عبر العالم. ولم تحجب هذه الخدعة الأدبية إلاّ عن

= عمد إلى كتابة هذه الحاشية ليتنكر لآراء سابقة له، ولا سيما أن الآراء التي وردت في المادة المذكورة تتعارض مع ما كتبه ديدرو حول الحق الطبيعي في مؤلفات أخرى له. إذن فأبوة هذه المادة تعود إلى شخص آخر. فهل هو روسو؟ أشكّ في ذلك. فلئن كانت بعض الصيغ الإنشائية في هذه المواد تذكر بأسلوب روسو، فإن ثمة مقاطع أخرى فيها تذكّرنا بمحاكمات هلفسيوس بهذا الصدد (انظر ص ١٨٣ ـ ١٨٤ من هذا الكتاب).

(١) رينه هوبير: **العلوم الاجتماعية في الموسوعة**، باريس ١٩٢٣، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) **الموسوعة**، م١٥، «الملوك».

(٣) د. ديدرو: **الأعمال الكاملة**، م٢، باريس ١٨٧٥، ص ٣٨٧.

السذج الهدف الدعائي لهذا الكتاب، وهو هدف ما كان ديدرو يسعى أصلاً إلى إخفائه ومواراته.

يقول ديدرو: «إن التاهيتي ذو صلة بنشأة العالم، أما الأوروبي فبشيخوخته»[١]. والمسافة التي تفصلنا عنه أطول بكثير من المسافة التي تفصل الطفل عن الرجل المسنّ. وتتميز حياته بالبساطة، خلافاً لحياة الأوروبيين البالغة التعقيد. والإنسان البدائي كائن يتسم بالبراءة وبالوداعة، ما دام لا يتهدده شيء. وقد ينزع إلى القسوة أحياناً، إذا ما اضطر إلى الدفاع عن نفسه ضد الحيوانات المفترسة. والشعور الأكثر تأصلاً لديه هو الشعور بالحرية. إن التاهيتيين، كما يقول ديدرو، لا يستطيعون أن يفهموا عاداتنا وقوانيننا التي لا يرون فيها سوى انتهاك للحرية. وبما أنهم يرصدون قوانين الطبيعة عن كثب، فإنهم أقرب إلى التشريع الصالح من أي شعب متحضر. ويقول ديدرو إن الحالة الطبيعية الخشنة والمتوحشة، وفوضى الطبيعة، أعلى مرتبة من الحضارة: «هل تريدون الإنسان سعيداً وحراً؟ لا تتدخلوا في شؤونه إذن». قبل قدوم الأوروبيين كان مفهوم الملكية لدى التاهيتيين محدوداً للغاية. والواقع أن كل ما في الجزيرة كان ملكاً لكل من في الجزيرة. وكانت جميع الأعمال تُنجز على نحو جماعي. وكان هؤلاء الجزيريون يؤلّفون أسرة كبيرة واحدة، متقيدة بالمبدئين الأساسيين التاليين: احترام الصالح العام ومصلحة كل فرد من أفرادها. وذلك في إطار من الحرية المطلقة في العلاقات الجنسية. وكان المجتمع يتكفّل بإعالة الشيوخ والأطفال، مخصّصاً سدس مدخوله لهذا الغرض[٢]. لكن مع مجيء الأوروبيين، قُضي على هذه العادات الصالحة وحُكم عليها بالفساد والانحطاط.

يبلغ ديدرو، في قصته الخيالية، ذروة البلاغة والقدرة على التأثير وتحريك العواطف، ولا سيما عندما يمتدح العادات البدائية في الحالة الطبيعية ويشيد بها، ويتهم ممثلي "الحضارة" على لسان حكيم الجزيرة العجوز الذي يبادر إلى الكلام فيما كان بوغنفيل يستعد للرحيل. ففيما كان بوغنفيل يهمّ بمغادرة الجزيرة وأهل تاهيتي يعانقون رفاقه مودعين، تقدم العجوز الذي طالما تجنّب الملاّح وارتاب في نياته وتفوه بهذه الكلمات التي أثارت البلبلة في صفوف الحضور: «ابكوا يا أيها التاهيتيون المساكين، ابكوا، وإنما على قدوم هؤلاء الرجال الجشعين والأشرار، لا على رحيلهم. فسوف يأتي يوم تعرفونهم فيه على نحو أفضل. ذات يوم سيعودون

---

(١) **تتمة لرحلة بوغنفيل**، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١، ١٤٨، ومواضع أخرى.

(. . .) ليقيدوكم بالأغلال، وليذبحوكم، أو ليخضعوكم لأهوائهم الشاذة ولرذائلهم. ذات يوم ستصبحون في أمرتهم ولن ينوبكم منهم سوى الفساد، والدناءة، والتعاسة. . . يا أيها التاهيتيون، يا أصدقائي! هنالك وسيلة تسمح لكم بالإفلات من قبضة هذا المستقبل المشؤوم، لكني أفضّل الموت ألف مرة على أن أنصحكم بها. فليبتعدوا عنا وليبقوا على قيد الحياة».

ويضيف العجوز، موجِّهاً كلامه إلى بوغنفيل هذه المرة: «وأنت يا رئيس هؤلاء اللصوص، أبعد سفينتك بسرعة عن شاطئنا. فنحن أبرياء وسعداء، وأنت لا تملك إلا أن تنال من سعادتنا. نحن نهتدي بهدي غريزة الطبيعة الطاهرة، وأنت حاولت أن تمحو طابعها من نفوسنا. هنا الكل ملك للكل، وأنت علمتنا أن نميز بين **ما هو لك وما هو لي**. . . نحن أحرار وها أنت تغرس في أرضنا عنوان عبوديتنا المقبلة. . أورو، أنت الذي تجيد لغة هؤلاء القوم، قل لنا جميعاً ماذا كتبوا على هذه الصفيحة المعدنية: **هذا البلد لنا**. أهذا البلد لك؟ ولماذا؟ فلو حطّ تاهيتي ذات يوم على شواطئكم ونقش على حجر من حجارتكم أو على لحاء شجرة من أشجاركم: **هذا البلد ملك لسكان تاهيتي**، فماذا سيكون شعوركم؟ صحيح أنك الأقوى، ولكن ما همّ ذلك؟ فأنت لست عبداً، ولا ريب في أنك تفضل الموت على حياة العبودية ومع ذلك جئت لتستعبدنا! فهل تعتقد أن التاهيتي لا يعرف كيف يذود عن حريته، وكيف يموت من أجلها؟ فهذا التاهيتي الذي تود الاستيلاء عليه وكأنه بهيمة هو أخوك، فكلاكما ابن الطبيعة. فأي حق لك عليه وليس له عليك؟».

«لقد احترمنا صورتنا في شخصك، فدع لنا عاداتنا وتقاليدنا؛ إنها أكثر حكمة ونزاهة من عاداتك وتقاليدك. ولسنا على استعداد لنبادل ما تسميه جهلنا بأنوارك التي لا جدوى منها. فكل ما هو ضروري وصالح لنا، هو في متناولنا. فهل ترانا نستحق الازدراء والاحتقار لأننا لم نعرف كيف نخلق لأنفسنا حاجات لا طائل تحتها؟ عد إلى بلادك وافعل ما تشاء، وعذّب نفسك قدر ما تشاء. دعنا نحن لراحتنا وطمأنينتنا، لا تصدّع رؤوسنا لا بحاجاتك المصطنعة ولا بفضائلك الوهمية. .».

«إن بناتنا ونساءنا مشاع لنا. . إلى عهد قريب كانت التاهيتية الشابة تستسلم بفرح لعناق التاهيتي الشاب؛ كانت تنتظر بفراغ صبر لحظة إقدام أمها على نزع حجابها عنها والكشف عن صدرها؛ كانت تتقبل، بلا خوف أو خجل، وبحضورنا نحن، وسط حلقة من التاهيتيين الأبرياء، وعلى أنغام الناي وإيقاع الرقص، مداعبات الشاب الذي اختاره قلبها وصوت غرائزها الخفي. . فأي شعور أشرف وأعظم تراك تستطيع أن تضعه مكان الشعور الذي أوحينا لهم به والذي تنبض به عروقهم؟ إنهم يدركون أن ساعة إغناء الأمة

والأسرة بمواطن جديد قد أزفت، وهم يهللون لذلك. إنهم يأكلون ليعيشوا ولينموا، وينمون ليتكاثروا، ولا يجدون في ذلك أي رذيلة أو غضاضة».

وليس كتاب ديدرو **تتمة لرحلة بوغنفيل**، بما تضمنه من وصف للحالة الطبيعية عند التاهيتيين، بالدليل الوحيد على تعاطف ديدرو مع المثل الأعلى الاشتراكي وعلى عدائه لمبدأ الملكية الخاصة. فقد كان ديدرو مطلعاً على الأفكار الشيوعية والفوضوية التي كان ينادي بها ديشان Des champs، مع أن هذا الأخير لم يكن كاتباً مقروءاً في عصره. وثمة رسالة نشرها الناشر بابلون Babelon ضمن رسائل ديدرو إلى صوفي ڤولان Volland، تكشف لنا عن موقفه من آراء ديشان. يقول ديدرو في هذه الرسالة: «لقد أطلعني راهب يدعى دوم ديشان على كتاب لم يسبق أن طالعت ما يناظره عنفاً وأصالةً. إنه يطرح فكرة وضع اجتماعي يتم بلوغه انطلاقاً من الحالة الطبيعية ومروراً بالحالة المتحضرة التي يخرج منها الإنسان وقد أدرك تفاهة ما كان يبدو له مهماً، ووعى أن الجنس البشري لن يعرف غير التعاسة طالما بقي هنالك ملوك، وكهنة، وقضاة، وما هو لك، وما هو لي، وكلمات الرذائل والفضائل. لا تستطيعين أن تتصوري كم أعجبني هذا الكتاب، على الرغم من ضحالة أسلوبه، فقد وجدت نفسي فجأة في العالم الذي ولدت من أجله.. وعندما عدت إلى داري رحت أحلم بمبادئ صاحبي الراهب البدين الذي يبدو وكأنه فيلسوف عجوز من حيث المظهر واللهجة، وما وجدت سطراً واحداً في كتابه، المليء بالأفكار الجديدة والآراء الجريئة، قابلاً للتشطيب».

إن قصة ديدرو التاهيتية الخيالية تتصل على نحو وثيق، من حيث اتجاهاتها الأساسية، بالنظريات الشيوعية والروايات الطوباوية في القرن الثامن عشر. إن **تتمة لرحلة بوغنفيل** تذكّرنا، من حيث لهجتها العامة، وحتى من حيث بعض تفاصيلها، بكتاب مورلّي Morelly **الباسيلياذة** *Basiliade*[1]. ولا عجب بالتالي إنْ كان بعضهم قد نسب إلى ديدرو، في القرن الثامن عشر، كتاباً آخر لمورلّي هو **قانون الطبيعة**، وبيقين حدا بهم إلى نشر هذا الكتاب ضمن نطاق إحدى طبعات **الأعمال الكاملة** لديدرو (لندن، ١٧٧٣).

لكن من الخطأ الادعاء بأن ديدرو كان من ممثلي الاشتراكية الطوباوية. فعصر الحالة الطبيعية الذهبي قد ولّى، أسوةً بعهد الطفولة بالنسبة إلى الشيخ المسن. وكان ديدرو، الميّال إلى المقارنة بين تطور البشرية وتطور الفرد، يرى أن مرحلة تطور البشرية

(١) **غرق الجزر العائمة** أو **الباسيلياذة**، مسينا ١٧٥٣، م١، ص ١٦ وما يليها.

التي تتوافر فيها الشروط الأمثل لسعادة الإنسان تقع في مكان ما في الوسط، بين الطفولة، القريبة إلى الحالة المتوحشة، وبين الشيخوخة، الأدنى إلى الحالة الطبيعية. بيد أنه يعترف بأنه يجهل الطريق إلى الإبقاء على هذه السعادة أو إلى العودة إليها. فالتخلّي عن حياة البساطة والجلافة أسهل بكثير من التخلّي عن حياة الحضارة، والحلم بمثل هذه العودة يدفع بديدرو إلى القول ساخراً إنه يصعب عليه تصوّر نفسه وهو يتجوّل عارياً أو متستراً بجلد حيوان[1].

* * *

لم يكن ديدرو يتصوّر الإنسان في الحالة البدائية معزولاً، من حيث هو فرد، لا تربطه أي صلة بأقرانه. وكان يرى في أنانية الفرد وأثرته وحبه لذاته النتيجة المحتومة لتكون الكائن البشري، لغرائزه، لمشاعره، ولعقله. فالأثرة، في نظره، هي أولى ملكات الإنسان، والمبدأ الذي يضمن بقاءه تمشياً مع أهداف الطبيعة. بيد أن ديدرو لم يكن يشك في أن البشر إنما خلقوا ليعيشوا في مجتمع: «إن معظم ملكات الإنسان، وميوله الطبيعية، وضعفه، وحاجاته، تعطي الدليل على مشيئة الخالق هذه[2]». «إن الغريزة هي التي دفعت بالبشر إلى الائتلاف في إطار المجتمع، أسوة بالحيوانات الضعيفة التي تجتمع لتكوّن قطيعاً»[3]. إن ميل الإنسان إلى الحياة الاجتماعية يسبق، في رأي ديدرو، ظهور الأسرة، بما هي خلية المجتمع الأولى. وهو، إذ يعترف على هذا الأساس بتظاهرات الغريزة الاجتماعية والآمر الأخلاقي في الحالة الطبيعية، ينوّه في الوقت نفسه بأهمية المصلحة الشخصية وبدورها في تكوين المجتمع. فليس في وسع البشر أن يعيشوا بدون أن يتعاضدوا وأن يتبادلوا المساعدة. إنهم يتحدون ويتآزرون داخل المجتمع كيما يتمكنوا من التصدي للعدو المشترك: قوى الطبيعة الغاشمة. المجتمع يولد إذن لاعتبارات مصلحية، تلبيةً لرغبة البشر في أن يعيشوا حياة أكثر سعادة من تلك التي تضمنها لهم الحالة الطبيعية[4]. صحيح أن المصلحة الشخصية كثيراً ما تفلح في قسم الناس بعضهم على بعض، لكن العقل ينجح، في نهاية المطاف، في تغليب المصلحة العامة على المصلحة الفردية: «في المجتمع يجد الإنسان العلاج لمعظم حاجاته»[5].

ليس ثمة هوة فاصلة بين الحالة الطبيعية ونظام الدولة، بل إن الفارق الرئيسي بين

---

(١) ديدرو: **الرد على هلفسيوس**، ص ٣٨٧.

(٢) **الموسوعة**، م١٥، «المجتمع».

(٣) **ملاحظات حول التعليم**، ص ١٢٠.

(٤) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».

(٥) المصدر نفسه، م١٥، «المجتمع».

هذه الحالة وبين نظام الدولة أو الاجتماع السياسي للبشر يكمن في تنظيم السلطة العامة وفي سن قوانين تتولى هذه السلطة فرض احترامها والدفاع عنها.

تحاول **الموسوعة**، في وصفها للتطوّر الذي أدى إلى ظهور الدولة، أن تربط هذا الظهور بالشروط المادية لحياة المجتمع. والصورة التي ترسمها **الموسوعة** للمراحل الأساسية للتطور الاقتصادي تذكرنا، في الواقع، بما كتبه تورغو بهذا الصدد. فقد كان على البشر، قبل بلوغهم طور التنظيم السياسي للمجتمع، أن يقطعوا شوطاً طويلاً، فينتقلوا من لقاط ثمار الأرض، إلى صيد الأسماك والحيوانات، إلى تربية المواشي، إلى زرع الأرض. وكان البشر يعيشون حياة بداوة قبل زراعتهم للحبوب. ولم يعرفوا حياة الاستقرار، التي ترتبت عليها نتائج اجتماعية وسياسية لا تقع تحت حصر، إلاّ مع اكتشافهم الزراعة. وقد تسبّبت الزراعة فيما بعد في تقسيم الأراضي، وفي ظهور الملكية العقارية، وتقسيم العمل. كما أنها تمخضت، في نهاية المطاف، عن العقد الاجتماعي، أي عن التنظيم السياسي للمجتمع. وليس من قبيل المصادفة أن كان الأقدمون قد عزوا إلى الآلهة ابتكار الزراعة.

لقد اقتصر دور العقد الاجتماعي، من منظور **الموسوعة**، على تحديد شكل التنظيم السياسي، لا على خلق المجتمع بحد ذاته. وتمشياً مع هذا التصور، لا ترى **الموسوعة** في العقد الاجتماعي اتفاقاً بين الأفراد الذين يشكّلون المجتمع، بقدر ما ترى فيه عقداً مبرماً بين الشعب وبين شخصيات بعينها يفوضها بممارسة السلطة. والسمتان المميزتان للحالة الطبيعية هما، في نظر ديدرو، المساواة والحرية. وهذا ما يحدو به إلى القول إنه لمن المستحيل أن تنبثق السلطة من الطبيعة. لكن الحرية والمساواة تفتقران في الحالة الطبيعية إلى أية ضمانة، وتقترنان على العكس بتخوف دائم من عنف مرتقب. لهذا السبب يعتبر ديدرو ورفاقه العقد الاجتماعي التتمة المنطقية والضرورية للحالة الطبيعية.

إن إبرام العقد الاجتماعي لا يقتضي استلاب الشخصية بكاملها لحساب الدولة. بيد أن الأفراد مكرهون مع ذلك على التضحية بشطر من استقلالهم الطبيعي، وعلى الخضوع لمشيئة تنطق باسم المجتمع برمته وتشكّل مركز وحدة المشيئات والقوى كافة. ذلك هو مصدر سلطة الملوك. فإرادة الشعوب هي التي تمنحهم سلطة حكم المجتمع. حقوق الملوك تقوم إذن على أساس موافقة الشعوب. ويعلن ديدرو أحياناً، بمزيد من الوضوح والدقة، أن مصدر السلطة السياسية والمدنية يكمن في إرادة الشعب المتمثّل بنوابه في جمعية المواطنين، وهو القائل بصريح العبارة: «إن الأمة هي العاهل الحقيقي».

أما الذين يستولون على السلطة عن طريق العنف، فما هم إلاّ مغتصبون، علماً بأن للشعوب القدرة على إضفاء طابع الشرعية على حكمهم بتأييدها لهذا الحكم وموافقتها عليه.

إن البشر، بإقدامهم على تكوين مجتمعاتهم، يضحون طوعاً بـ "قدر يسير" من حريتهم ومن مساواتهم. وهدف المشترع أن يحد، أقل ما يمكن، من حريتهم وتساويهم، وأن يضمن، إلى أقصى حد ممكن، ازدهارهم وسعادتهم[١]. والمواطن عضو في مجتمع حر، وهو يشاطر هذا المجتمع حقوقه ويتمتع بامتيازاته[٢]. لكن إلى جانب هذه الحقوق، ثمة حقوق أخرى للمواطن، حقوق لا يجوز التصرف بها، حقوق تعود منطقياً إلى ما قبل العقد الاجتماعي. والمواطن، إذ يضع نفسه تحت إمرة الدولة، يحتفظ لذاته بهذه الحقوق التي لا يتخلّى عنها أبداً، والتي يفترض في كل سلطة أن تحترمها وتصونها. كذلك فإن البشر، بإبرامهم هذا العقد، لا يتخلّون عن ممتلكاتهم لصالح الدولة، بل يتخلّون عن جزء منها فحسب، ويدفعونه للدولة على شكل ضرائب كي يضمنوا لأنفسهم التمتع في أمان بما تبقى منها.

إن السلطة المنبثقة عن تعاقد تفترض عدداً من الشروط التي تضفي الصفة الشرعية على ممارستها وتحدّ من امتيازاتها وصلاحياتها. والحكم الصالح في رأي ديدرو هو الذي تكون فيه حرية الأفراد مقيدة أقلّ ما يمكن، وحرية العاهل مقيدة أكثر ما يمكن[٣]، **ويُفترض** في العقد، أصريحاً كان أم لا، أن يشكّل أساس سلطة العاهل. ويعطينا ديدرو في الفقرة الأولى من **معجم الشرائع**، ثم في **ملاحظات حول التعليم**، نموذجاً مثيراً للاهتمام عن هذا العقد: «نحن الشعب، ونحن ملك هذا الشعب، نقسم سوية بصيانة هذه القوانين التي على أساسها أيضاً سنُحاكم: فإنْ اتفق لنا، نحن ملك هذا الشعب، أن أقدمنا على تغيير هذه القوانين أو على انتهاكها، نكن قد وضعنا أنفسنا في مصاف أعداء شعبنا، فيحقّ لهذا عندئذ أن يضع نفسه بدوره في مصاف أعدائنا، وأن يُحلّ نفسه من قسم وفائه لنا، وأن يلاحقنا، وينحّينا عن عرشنا، بل أن يحكم علينا بالإعدام إذا ما اقتضى الأمر... بئساً للملك الذي قد يزدري القانون، وبئساً للشعب الذي قد يسكت عن ازدراء القانون»[٤]. ويترتب على الأطروحة القائلة إن البشر لا يتحدون ليشكّلوا مجتمعاً إلاّ سعياً وراء سعادتهم، يترتب أنهم لا ينصّبون على أنفسهم ملوكاً إلاّ ليوفروا المزيد من الضمانات لسعادتهم.

---

(١) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».

(٢) **الموسوعة**، م٣، «المواطن».

(٣) د. ديدرو: **ملاحظات حول التعليم**، ص ٧٢.

(٤) **الموسوعة**، م٨، «المصلحة».

بما أن مهمة العاهل تأمين استقرار المجتمع وحريته وقوته، وفرض النظام ونشر الأمن في صفوف المواطنين، لذا يتعيّن أن يتمتع بقدر من السلطة يسمح له بتحقيق هذه الأهداف. فالأهواء والمصالح تحثّ البشر على التصرّف بعكس المصلحة العامة وعلى حسابها عندما تبدو لهم هذه المصلحة العامة متعارضة مع مصلحتهم الفردية. لكن الإنسان الذي يعيش في مجتمع يحصل من هذا الأخير على امتيازات يتوجب عليه تسديد ثمنها: فللإنسان واجبات يتحتّم عليه القيام بها، وقوانين يطالب باحترامها، وهو مدعو، علاوة على ذلك، إلى مراعاة كرامة الآخرين وعزة نفوسهم. وقد تكون عزّة نفس المواطن، من منظور المجتمع، عادلة ومنصفة، أو بالعكس ظالمة ومجحفة. وتُستقبح عزّة النفس وتعدّ فاسدة عندما تحرّض على أفعال تلحق الضرر بالنظام العام، وبالمقابل فإنها تُستحسن وتُعتبر فاضلة عندما تُوحي لصاحبها بعواطف وأهواء مفيدة للمجتمع[1]. ويخلص ديدرو إلى القول إنه يتعين على العاهل أن يكون قوياً بما فيه الكفاية كي يجعل عزّة نفس الأفراد وحبّهم لذاتهم وأثرتهم في إمرة القوانين العامة، معبّراً بذلك عن مشيئة الجميع.

لا يحقّ للعاهل أن يسخّر سلطته لنقض العقد الذي يدين له بهذه السلطة بالذات. فإذا ما انتهك العاهل العقد الاجتماعي استردت الأمة، كما يقول ديدرو، كامل حريتها في إبرام عقد آخر مع من يحلو لها. فما من سلطة إلا وتحدها قوانين الطبيعة والدولة: «ليس هنالك من سلطة بدون قانون، وليس هنالك من قانون يعطي سلطة بلا حدود». فحتى عندما يمارس العاهل سلطة مطلقة، تبقى هذه السلطة أسيرة حدود طبيعية: حدود القوانين الأساسية التي يستحيل على العاهل تغييرها بدون موافقة الأمة المعلنة والصريحة. وسلطة العاهل محدودة، علاوة على ذلك، بقوانين الطبيعة التي لا يجوز التصرف بها. وما من شعب، يقول ديدرو، استطاع أو رغب في منح العاهل سلطة تعسفية. ويتعين على العاهل أن يكون أول من ينصاع للشرائع ويخضع لها. فإن انتهك القوانين الأساسية، أو سمح لنفسه بتصرفات اعتباطية وتعسفية، تحول إلى طاغية مستبد. ومتى ما انتهك التشريع حقوق المواطنين الطبيعية، عاد القانون الطبيعي ساري المفعول[2].

إن الحكم، وإنْ كان وراثياً في أسرة من الأسر، ليس على الإطلاق ملكاً لفرد محدد. فليست الدولة ملكاً للأمير، وإنما الأمير ملك للدولة. فقد تعهد أمام الشعب بأن يحكم وفقاً للشرائع، وتعهد الشعب بدوره بأن يطيعه بحسب هذه الشرائع.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».

فالواجبات متبادلة بين من يقف في القمة ومن يقف في الأسفل. أما ممارسة السلطة على نحو تعسفي فكفيلة بتدمير المجتمع[١].

تلك هي المبادئ الأساسية لكل حكم سليم، مبادئ تنبع من طبيعة الإنسان بالذات. غير أن الواقع يختلف تماماً عن ذلك: «تأملوا في المؤسسات السياسية، والمدنية، والدينية، تروا أن الجنس البشري ما فتئ يئنّ عبر القرون تحت نير قبضة النصابين»؛ «حذار ممن يريد أن يقيم النظام وأن يفرض إمرته. فالإمرة هي على الدوام سيادة على الآخرين وتحكُّم بهم»[٢]. فالمشترعون يسعون وراء مصالحهم الشخصية لا وراء مصلحة الأمة، والحكّام يستبدّون بسلطتهم ويدوسون بأقدامهم القوانين ويجعلون من أهوائهم بديلاً عنها. وتكشف لنا التجربة الطويلة الأمد عن أن "النيات الحسنة" للحكّام، الذين كثيراً ما يتحدثون عنها، لا تهدف في الواقع إلاّ إلى اضطهاد الشعب وقمعه[٣]. إنهم يستحقون اسم الطغاة أياً يكن مصدر سلطتهم. إنهم يتحالفون مع أكثر الناس فساداً وانحلالاً ويتخذونهم وزراء لهم. ذلك أنهم في حربهم الدائبة التي تدور رحاها بينهم وبين رعاياهم يخشون، أكثر ما يخشون، أصحاب الشيم والأخلاق القويمة.

ولتعليل التناقض القائم بين ما كان ينبغي أن يكون بحسب مذهب الحق الطبيعي وبين الواقع الفعلي، يتذرع ديدرو بـ "انحطاط" الطبيعة البشرية في المقام الأول. فإن البشر، كما يقول ديدرو، يبذلون جهوداً دائبة لتوسيع سلطانهم وبسطه، امتثالاً منهم لحتمية قدّرتها عليهم الطبيعة البشرية. فما من سد ترفعه حكمة الشعوب وفطنتها في وجه الطموح والقوة إلاّ وكان نصيبه الانهيار أو الالتفاف عليه. فللملوك، كما يضيف ديدرو القول، مزية كبيرة على الشعوب[٤]. وهو يدرك أن "تفوق" الملوك الفاجرين هذا على الشعوب التي يحكمونها بحاجة هو نفسه إلى تفسير، حتى وإن دلل هؤلاء الملوك أحياناً على قدر من "الحكمة". بيد أن ديدرو عجز، شأن غيره من فلاسفة القرن الثامن عشر الماديين، عن بلوغ عتبة الفهم المادي للسيرورة التاريخية بصورة عامة، ولتطور الدولة بصورة خاصة. لهذا السبب نراه يبحث في وقائع ذات هوية إيديولوجية عن جواب للسؤال الذي يطرحه حول ظهور الحكم الاستبدادي ووجوده. فالقوة الفعلية كامنة على الدوام في نظره في الرعايا، أما قوة الحكم فنابعة من سطوة

(١) **الموسوعة**، م١، «السلطة السياسية»/ م١٥، «المجتمع».
(٢) د. ديدرو: **تتمة لرحلة بوغنفيل**.
(٣) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٧٣.
(٤) **الموسوعة**، م١٥، «الملوك».

الرأي العام التي تضمن على الدوام سيطرة الأقلية على الأكثرية. ويستند الرأي العام أحياناً إلى فكرة خاطئة عن حق الأسرة المالكة، ويتمسّك أحياناً أخرى بأهداب الدين، أو يقع في إسار الخوف المبالغ فيه من سلطة المضطهدين وقوتهم. وسطوة الرأي العام، التي هي دعامة كل حكم، تتأكد وتتدعم بفعل العادة[١].

يعزو ديدرو إلى الدين، وإلى المعتقدات الباطلة، وإلى الأخلاق المشتقة منها، دوراً خاصاً في تكوين الرأي العام المعاكس لحقوق الإنسان الطبيعية والمناهض لها. فالديانات السائدة على الأرض هي، في رأيه، نسيج من ادعاءات كاذبة ومزاعم عجيبة غريبة. ويسعى رجال الإكليروس جاهدين إلى الإبقاء على الجهل بالترويج لمعتقداتهم اللامعقولة، وهم يدركون أن الإيمان يضمن لهم امتيازاتهم، وأن العقل هو خصم الإيمان وعدوه[٢]. إن التحالف مع الدين يعود بالفائدة على الطغاة. فلهؤلاء مصلحة في تسميم عقول الناس بأخلاق مناهضة للطبيعة، وفي اختراع الأشباح لتخويفهم ولبثّ الذعر في نفوسهم، وبالتالي في تحويل الإنسان الحرّ بطبيعته إلى عبد مسترق. ومن بين القوانين الثلاثة التي تسير عليها المجتمعات البشرية: القانون الطبيعي، والقانون المدني، والقانون الديني، فإن القانون الأخير ينفرد في رأي ديدرو بطابع من عدم الجدوى وعدم اللزوم، إنْ لم نقل بطابع من الخطورة والضرر. ومن بين المجانين يتعين علينا أن نحترس بوجه خاص من الذين فقدوا رشدهم بعد أن أعمى الدين عقولهم وبصيرتهم. والمفروض بالقانون المدني أن يكون مجرد تعبير عن قوانين الطبيعة، لأن الطبيعة هي المشترع الأسمى. لكن المؤسسات الدينية تحوّلت، في المجتمعات القائمة، بعد أن تدعمت مواقعها وعظم نفوذها، إلى مؤسسات مدنية وعامة، في حين اكتسبت هذه الأخيرة، بعد أن كرّستها الكنيسة، طابعاً دينياً. هكذا اصطنعت القيود التي تغل البشرية[٣].

لقد نادى ديدرو وأصدقاؤه في **الموسوعة** إذن بفكرة سيادة الشعب، وإن أطلقوا كلمة "العاهل"، أي "صاحب السيادة"، على الحاكم، أي على رأس السلطة[٤]. ولم تكن نظرية الأصل الإلهي للسلطة في نظرهم إلاّ مثالاً من أمثلة تكريس الكنيسة للمؤسسات العامة، شبحاً من تلك الأشباح التي يقصد بها بث الهلع في قلوب الناس. فهذه النظرية هي، في رأي ديدرو، ضرب من الخرافة السياسية، الهدف منها تعزيز سلطان العاهل. وهو يؤكد جازماً بأن هذا الأخير إن هو إلاّ الشخص الذي **أرادت الشعوب** أن ترى فيه صورة الله على الأرض.

---

(١) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».

(٢) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٦٥.

(٣) **تتمة لرحلة بوغنفيل**، ص ١٧٩.

(٤) **الموسوعة**، م١٥، «العواهل».

لكن الاعتراف بأن الشعب هو مصدر كل سلطة لا يعني التسليم بضرورة النظام الديمقراطي. فالشعب مخوّل حق إيكال الحكم إلى أمير بالوراثة (إنكلترا)، أو إلى عاهل على مدى الحياة (بولونيا)، أو إلى عاهل مؤقت (روما في ظل الجمهورية). عندما تكون السلطة العليا في يد شخص واحد، يكون الحكم ملكياً. وفي بعض الدول لا تكون سلطة العاهل محددة تحديداً دقيقاً صريحاً، وإن كانت محدودة بقوانين أساسية، وفي هذه الحال تكون الملكية مطلقة. لكن الأهواء والشهوات قد تدفع بالملوك إلى إساءة استخدام سلطتهم، وكلما كانت سلطتهم أكبر، كانت شهواتهم أعنف. وهذا ما حدا ببعض الشعوب إلى فرض حدود على سلطة من تعهد إليه بمهمة حكمها، حدود تتناسب مع مقدار تعلقها بالحرية من جهة، ووطأة النير الذي كابدت منه في الماضي من جهة أخرى. وكانت **الموسوعة** تقدم إنكلترا على أنها نموذج يحتذى به للملكية المعتدلة، مقتفية بذلك أثر الكتّاب السياسيين في ذلك العصر، وفي مقدمتهم مونتسكيو. ففي إنكلترا يتقاسم الملك مع البرلمان صلاحيات السلطة التشريعية. ولما كان البرلمان يمثّل الأمة، فإن هذا التقسيم للسلطة التشريعية يعني أن الأمة تمسك بدورها، ولو جزئياً، بمقاليد السلطة العليا. وثمة مثال آخر على السلطة الملكية المحدودة تقدّمه لنا ألمانيا حيث حُظر على الإمبراطور أن يسنّ القوانين بدون الحصول على موافقة أعيان الإمبراطورية. لكن ينبغي مع ذلك، كما يقول ديدرو، أن يكون لتحديد السلطة هو نفسه حدود، خلافاً لما هو قائم في بولونيا أو في السويد (كان ديدرو يقصد، ولا ريب، الحدود التي تفرضها الأوليغارشيات النبيلة على السلطة الملكية).

«عندما يكون الشعب هو صاحب السيادة، فإن هذه السيادة تأخذ كامل أبعادها، ولا تحمل أي حدود تفرض عليها». إنها الديمقراطية، ذلك الشكل من الحكم الذي تُمارَس فيه السلطة إما من قبل الشعب مباشرة، كما كانت الحال في أثينا حيث كانت السلطة برمتها ملكاً للشعب، وإما من قبل الأمة، عن طريق هيئة أو جمعية تمثّل الشعب، كما هي الحال في ظل الأنظمة الجمهورية.

وقد ذهب ديدرو، وغيره من كتَّاب **الموسوعة** السياسيين، إلى ترديد ما قاله مونتسكيو بصدد تأثير الوسط الخارجي (المناخ) وعادات الشعوب وأفكارها التقليدية على أشكال الحكم. فإن شرائع كل أمة تعبِّر عن حالة خاصة من حالات تطبيق العقل البشري على الأوضاع العينية. لهذا السبب، فإن ما من شكل من أشكال الحكم يصلح لأن يعمم في كل مكان. فالجمهورية تليق بالدولة الصغيرة، والملكية بالدولة التي تشغل مساحة هي على قدرٍ كافٍ من الاتساع. والجمهورية الشاسعة عرضة للتقسيم وللتشتت.

ومن جهة أخرى، فإن الدول المترامية الأطراف تتعرّض أكثر من الدول الصغيرة للحروب. ومن المعروف أن الحكم الملكي يتميّز عن الحكم الجمهوري بسريته، وبوحدة قيادته، وبسرعة قراراتها. وهذه الميزات تلعب دورها الإيجابي والحاسم في حالة الحرب. أما الأنظمة المستبدة فغالباً ما تقوم في الإمبراطوريات الشاسعة[١]. لكن ليس هنالك من حكم سرمدي. فحياة الأنظمة، كما يقول ديدرو، هي على صورة الحياة الحيوانية: فكل خطوة تخطوها الحياة هي خطوة نحو الموت. وأفضل أشكال الحكم ما يدوم أطول، ويقترن بالاستقرار والطمأنينة. فلا أشكال حكم خالدة[٢].

لقد أدانت **الموسوعة**، التي تبنّت المخطط الذي رسمه مونتسكيو لأشكال الحكم، إدانة قاطعة جازمة شكلاً واحداً من بينها: ألا وهو الحكم الاستبدادي. وقد ميزت **الموسوعة**، أسوة بمونتسكيو، بين "الاستبداد" القائم على العسف، و"الملكية" كحكم تحده وتحدده قوانين أساسية. هذا التمييز، الذي يشكّل الصفة المميزة لكتّاب المعارضة في القرن الثامن عشر، كان يسمح لهم بتوجيه نقد علني ومكشوف بما فيه الكفاية إلى الحكم الملكي المطلق المسمى بـ "الاستبدادي"، مع تفاديهم في الوقت نفسه كل اتهام قد يطالهم بتظاهرهم باحترام الملكية الفرنسية القائمة، مبدئياً، على أساس قانوني. وقد أدت كلمة "الاستبداد" (الوهمية) هذه دوراً عملياً موائماً في **الموسوعة** أيضاً. وديدرو يستخدمها على كل حال كمرادف للأوتوقراطية، وللملكية، وللحكم المطلق. فقد كتب يقول في **ملاحظات حول التعليم**: «لا أرى سوى تباين شكلي بين النظام الاستبدادي والملكية الخالصة. فالحاكم المستبد يفعل ما يحلو له من دون التقيد بأي قاعدة، أما الملك فهو خاضع لقواعد يغضي عنها متى شاء». «إن الملكية الخالصة... هي إذن شكل رديء من أشكال الحكم»[٣].

الاستبداد حقيق إذن بالإدانة في نظر ديدرو حتى ولو كان من صنع ملك مستنير: «إن الحكم التعسفي لعاهل عادل ومستنير رديء على الدوام. وفضائل هذا العاهل هي أشد أنواع الإغراء خطورةً وأكثرها فعاليةً. فهي تعوّد الشعب على إضمار الحب لخلفه، واحترامه، والتفاني في خدمته، حتى ولو كان شريراً أو غبياً». «إن أدهى مصيبة يمكن أن تلمّ بأمة أن تنتكب بعهدين أو ثلاثة عهود من حكم منصف، عادل رحيم، مستنير، ولكن تعسفي: فقد تنقاد الشعوب، بسائق السعادة، إلى نسيان حقوقها كلياً، وبالتالي إلى عبودية كاملة»[٤].

---

(١) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».

(٢) **الموسوعة**، م٣، «المواطن».

(٣) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٧٠.

(٤) **الرد على هلفسيوس**، ص ٣٨١.

هذا التهجّم على نظرية "الاستبداد المستنير" لا يدع مجالاً للشك بصدد موقف المفكر السلبي إزاءها. غير أن ديدرو لا يتقيّد على الدوام بهذا الموقف، ولا يستخلص منه جميع الاستنتاجات المنطقية المترتبة عليه. فكثيراً ما نلتقي في **الموسوعة** (حتى في المواد التي كتبها ديدرو نفسه) عبارات مديح موجهة إلى "الملك الصالح"، هنري الرابع. وهذا الضرب من التقريظ، المميِّز للفكر السياسي الفرنسي في القرن الثامن عشر، لم يكن في الواقع إلاّ وسيلة، بين جملة من الوسائل، للحمل على العهود اللاحقة وانتقادها. ولم يرَ كتّاب **الموسوعة** على ما يبدو مبرراً لعدم اللجوء إلى هذه الوسيلة بدورهم.

يؤكد ديدرو أن النظام المستبد لا يقوم إطلاقاً على أساس عقد اجتماعي، بل على أساس العنف، وغالباً ما يكون هذا العنف مغلفاً بتقاليد مجردة من كل قوة قانونية، أو بوهم الأصل الإلهي للسلطة. ولا يتميّز الحاكم المستبد، كما يقول ديدرو، بطيبته أو بخبثه وسوء طويته، بل بمدى السلطان الذي يمنحه لنفسه وبتعسف حكمه. وفي ظل الحكم الاستبدادي، يحرم الشعب من حق التداول في أمر ما يريد أو ما لا يريد، ومن حق معارضة إرادة العاهل إذا ما اقتضى الأمر. في ظل مثل هذا الحكم، يُعامَل الشعب وكأنه قطيع، قطيع لا تؤخذ مطالبه بعين الاعتبار بحجة أنه يُقاد إلى الرعي في مراع خصبة[١]. والمواطنون الذين يرزحون تحت نير حاكم مستبد لا وطن لهم[٢]. إنهم ليسوا أساساً مواطنين، بحصر معنى الكلمة، بل مجرد رعايا. ففي حين يخضع المواطنون الحقيقيون للدولة، أي لشخصية معنوية، فإن الرعايا يخضعون للعاهل، أي لشخصية مادية. وفي حين يعتبر المواطن إنساناً اجتماعياً، يعتبر الرعية مجرد فرد.

إن القوانين الأساسية هي السمة المقومة للسلطة الشرعية. غير أنه لا مناص من تبدل مضمون هذه القوانين وطريقة تطبيقها متى ما طرأت على المجتمع تغيرات. فما من قانون إلاّ ويحتاج إلى بعض التعديل بفعل الزمن.

إذا كانت أشكال الحكم منوطة فعلاً بالشروط العينية، فإن النظرية العقلانية عن ظهور الدولة، التي سبقت الإشارة إليها، ستعجز، كما هو واضح، عن إعطائنا جواباً مباشراً عن السؤال المطروح بصدد شكل الحكم الأمثل الموائم لبلد من البلدان في مرحلة محددة من وجوده. فإعطاء جواب كهذا يقتضي معرفة التاريخ العيني للبلد المعني. بتعبير آخر، إن المطالب السياسية ينبغي أن تُبنى لا على أساس منطقي، من وجهة نظر الطبيعة البشرية فحسب، بل على أساس تاريخي أيضاً. وقد سعت مواد

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) **الموسوعة**، م١٢، «الوطن».

الموسوعة، وكذلك هوامش ديدرو، بلا ريب، إلى تبرير المطالب السياسية للبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر تبريراً **تاريخياً**. وقد استكملت الأطروحات السياسية التي عرضتها **الموسوعة** الحجج المجردة التقليدية المرتبطة بمذهب الحق الطبيعي، استكملتها بحجج تاريخية الطابع.

أما فيما يتعلق بمسألة أصل الدولة الفرنسية، فإن **الموسوعة** لم تأخذ بأطروحة دوبو Dubos المترومنة، والقائلة بشرعية الملكية المطلقة والمستبدّة، بل بالأطروحة الجرمانية التي تبناها العديد من مؤرخي ذلك العصر، بمن فيهم مونتسكيو. لقد كان مجتمع الفرنجة البدائي ديمقراطياً خالصاً. أما ملكيتهم فقد خضعت للقوانين الأساسية التي تمثل، من حيث الجوهر، تعاقداً مبرماً بين الشعب والسلطة. وكان سلطان العاهل محدوداً. ولم تكن القوانين تقرّ أو تعدل إلاّ بعد التداول فيها في المجالس، وبموافقة أعيان الأمة.

لدى اجتياح الفرنجة لبلاد الغال، لم يكن حق الفتح وقفاً على السلطة الملكية، بل كان يخص جماهير الغزاة الفاتحين. فقد كان الفرنجة المنتصرون يتحدثون باسم الشعب قاطبة. ويعيد أصحاب هذه الأطروحة الأصل التاريخي لحقوق النبلاء إلى حق الفتح هذا. فقد كانت الملكية القديمة تستند إلى الأرستقراطية التي تدعوها وظائفها العسكرية إلى تمثيل الأمة. لكن طبقة النبلاء تقاعست بالتدريج مع الأيام عن تأدية هذه الوظائف، وبالتالي عن ممارسة حقوقها التاريخية. وتعاظمت بالمقابل أهمية التجارة والصناعة. وتحرّرت عادات الناس وتقاليدهم من فظاظتها وجلافتها. ولم تعد الدولة المعاصرة تنظّم على أساس الحرب وحدها، كما أن طبقة النبلاء لم تعد الطبقة الوحيدة المدعوة إلى الذود عن حياض الدولة، فسقطت حظوتها، ولم يعد حكمها يحظى بالاحترام والتقدير.

* * *

يرى ديدرو أن الدين كان في الماضي واحداً من أهم عناصر حياة المجتمع البشري. وقد وسم بميسمه القوانين نفسها، وساهم في صنع الأصفاد التي تكبّل البشرية وتقيدها. لكن الأديان تضعف وتنقرض بالتدريج، لأنها تعجز، كما يقول ديدرو، عن الصمود في وجه زخم الطبيعة الذي يردنا باستمرار إلى إمرة قانونها[1].

كان ديدرو يؤمن بتقدم العقل البشري والأنوار، وبالتالي بإمكانية إقامة نظام اجتماعي

---

(١) د. ديدرو: **الأعمال الكاملة**، «حديث فيلسوف مع زوجة الماريشال..»، م١، باريس ١٧٩٨، ص ٤٧٦.

أكثر منطقاً وعقلانية. الخطأ يسقط ـ يقول ديدرو ـ فيعقبه خطأ آخر يسقط بدوره. لكن الحقيقة التي ترى النور، والحقيقة التي تعقبها، تشكّلان حقيقتين دائمتين وباقيتين[١]. ومهما بدا الأمر مستغرباً، فإن ديدرو لا يدرك، فيما يظهر، التناقض القائم بين إيمانه بالتقدم وبين نظريته عن مزايا الحالة الطبيعية والأفول المطرد للمجتمعات المتحضرة.

يقول ديدرو، في معرض كلامه عن عصره، إنه يستحيل في الأزمنة المستنيرة تلقين أي شعب من الشعوب أحكاماً مسبقة تتعارض مع حقوق الناس وقوانين الطبيعة. كذلك يستحيل بناء التشريع على أساس خاطئ. ولن ينطلي تدجيل الوزراء على الشعب، ولن يفلح إلا في إثارة النقمة والاستنكار: «لو أراد حاكمٌ مستبدٌ أن يعود بأمته إلى عالم الجهل والظلمات، لانبرت أمم حرة لتعيد إليها النور»[٢].

ويعتبر ديدرو تقدم العقل دواءً فعّالاً ضد جميع أمراض المجتمع وأدوائه. والحقيقة كفيلة مع الأيام بتحقيق كل ما تقتضيه مصلحة البشرية. كيف؟ لا يدري، كل ما يعرفه أن الحقيقة تنتصر دوماً في آخر المطاف، وأنها ستظل تنتصر مع الأيام. ولم يدرك ديدرو، كما هو واضح، الطابع الفعلي لهذا الصراع، باعتباره صراعاً طبقياً، إذ كان يرى فيه محض صراع بين أنصار الأنوار وأنصار الجهل والظلمات: «يا أيها الرجال الأفذاذ، يا من منّت عليكم الطبيعة بالعبقرية والشجاعة، إن مصيركم مضمون: ذكرى مديدة عبر الأجيال، وتكريم لا ينتهي. وأنتم أيضاً؛ يا أيها الحقودون، يا أيها الجهلة، يا أيها المخادعون، يا أيها المتوحشون والجبناء، إن مصيركم أنتم أيضاً مضمون: فلعنة الأجيال تنتظركم»[٣].

لم يغب عن ديدرو، طبعاً، أن التغييرات السياسية لا تتم على الدوام بالطرق السلمية. فالتاريخ، كما يلاحظ، يقدّم لنا أمثلة لا تحصى على ملوك يضطهدون شعوبهم، وعلى قوانين تُنتهك، وعلى شعوب تتمرد وتثور[٤]. بيد أن الشعوب في نظره ميّالة، بوجه عام، إلى الطاعة والخضوع. فهي لا تثور على حكّامها إلاّ عندما يتفجّر غضبها حيال ظلم صارخ لا يُطاق، فلصبرها حدود، وكيلها لا بد أن يطفح. وإذا ما انحطت مشيئة العاهل وفسدت، تعرّض أمن رعاياه وسعادتهم للخطر. ولن يُوضع حد في مثل هذه الحال لممارسات العاهل المجحفة ما لم تتوحد الإرادات والقوى داخل الأمة ضد الملك الظالم[٥]. «إذا لم يحترم المشترع الإرادة العامة ولم يأخذ بمشورتها،

---

(١) **الرد على هلفسيوس**، ص ٤٤٧.
(٢) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».
(٣) **الرد على هلفسيوس**، ص ٤٤٦.
(٤) **الموسوعة**، م١٥، «الملوك».
(٥) **الموسوعة**، م١٥، «الملوك».

إذا ما غلّب سلطته على سلطة القانون (. . .)، إذا ما ضحى برعاياه لصالح أسرته، وبأموال الدولة لنزواته، وبالسلم لمجده وعزته (. . .)، إذا ما أضحت المناصب ومظاهر التكريم من نصيب الدساسين والكائدين، وإذا ما تضاعفت الضرائب واضمحلت الروح الجماعية (. .)، سقطت الغشاوة عن أعين الرأي العام، فتبدت المبادئ القومية عندئذ على أنها محض أحكام مسبقة، وإنها لكذلك فعلاً»[1].

إن الحاكم المستبدّ، بإرهاقه رعاياه وبإثقاله كواهلهم بعبء ممارساته المجحفة، يثني الشجرة التي ستطيح برأسه يوم ستعاود الانتصاب من جديد. فالشعب المستاء لن يقنع دوماً بالتعبير همساً عن تذمّره، بل يأتي يوم ينتقل فيه إلى الفعل والعمل. ففي ظل الحكم الاستبدادي، يسترد العقل والطبيعة حقهما في مقاومة العسف التي يؤكد ديدرو على طابعها المشروع حتى ولو ارتدت أحياناً طابعاً مخالفاً للعقل. فإنْ انعدمت المقاومة، تحوّل الرعايا في نظره إلى قطيع من الأغنام. «إن كل حكم لا يقوم إلاّ على القوة، لا يزول إلاّ بالقوة»[2].

كان ديدرو يرى إذن، بلا مراء، أن الثورات ضرورية في بعض الأحيان. كما أنه من الجلي الواضح أنه، بتنديده بالأنظمة الاستبدادية، قد أدان في الواقع النظام الملكي الفرنسي، الذي كان في نظره تجسيداً عينياً للحكم المستبد. بيد أنه لا يخلص إلى القول بحتمية الثورة أو بضرورتها في فرنسا. فهو إذ يقود القارئ إلى هذا الاستنتاج، يدعه يخطو بمفرده الخطوة الأخيرة على هذه الطريق المحفوفة بالأخطار. وربما وجد موقفه المتحفّظ من قضية الثورة تبريراً له في اعتبارات تتصل بحذر ديدرو واحتراسه في الميدان السياسي. بيد أننا نعثر، من جهة أخرى، في كتابات ديدرو وفي مواد **الموسوعة**، على مقاطع عديدة تنمّ عن قدر من التردد والحيرة، بل من التوجس أيضاً، إزاء الانقلابات الاجتماعية. فمن المحقق أن ديدرو كان يرى أن من واجب كل إنسان عاقل أن يثور على القوانين اللامعقولة إلى أن تُلغى. غير أنه يحبّذ الدعاية السلمية: فما دامت تلك القوانين سارية المفعول، فعلى المواطن أن يحترمها ويتقيّد بها. «خير للإنسان أن يكون مجنوناً بين المجانين من أن ينفرد بالحكمة»[3]. وفي حال وقوع اضطرابات، تنصح **الموسوعة** المواطنين بمناصرة المدافعين عن النظام القائم، وبالالتحاق بصفوف مواطنيهم إن تمكنوا من تقويض هذا النظام بتفاهم مشترك، وبصفوف المدافعين عن الحرية والمساواة إن وقع انقسام. ولا ريب في أن كاتب هذه

---

(١) **الموسوعة**، م٩، «المشترع».

(٢) **الموسوعة**، م١٣، «الملكية».

(٣) **تتمة لرحلة بوغنفيل**، ص ١٩٨.

المادة في **القاموس العقلاني**، أي في **الموسوعة**، كان يميل إلى الموقف الأخير ويفضله على الموقفين السابقين. لكن تبقى مع ذلك السطور الأولى من هذا المقطع متسمة بغموض والتباس لا تبررهما الاعتبارات المتصلة بالرقابة[١].

أدلى ديدرو، في أواخر أيامه، بآراء متشائمة للغاية حول إمكانية تغيير المجتمع وفقاً للعقل. ومن الواضح أن إيمانه بانتصار الحقيقة النهائي لم يعد قوياً، راسخاً، كما كان في الماضي. ولئن ظل يحث الناس على النضال من أجل تقدم التعليم، وانتشار الأنوار، فقد راح يحذّرهم بالمقابل من الغلو في عقد الآمال على هذه الوسيلة. فقد كان يدرك مناعة العوائق المنتصبة في وجه انتشار الحقيقة وانتصارها، ولا يرى من قوى مؤهلة لتذليل هذه الحواجز وتخطيها. وهذا ما دفع به إلى القول إن معرفة الحقيقة لا تكفي بحد ذاتها، إذ إنها لا تحول دون أن تأخذ المصالح والشهوات مجراها: «إن معرفتنا في هذه الأيام تفوق بكل تأكيد معرفة الناس في عهد سولي[٢] وهنري الرابع. فلماذا ترانا أقلّ سعادة منهم؟... فكل هذه الأفكار الصحيحة، والمنطقية، الأفكار القائلة إن الأطراف لم تُخلق من أجل الرأس وإنما الرأس خُلقت من أجل الأطراف، وإن هنالك حقوقاً لا يجوز التصرّف بها، وحرية، وملكية، هذه الأفكار جديدة نسبياً على التنظيم الأول للمجتمع... لقد تمّ نشر الأنوار إلى أبعد ما أمكن في أيامنا هذه. فماذا تراها أعطت؟ لا شيء على الإطلاق؛ فالاستبداد ما فتئ يمتد في كل حدب وصوب، على الرغم من تعالي هتاف الاحتجاج لدى جميع الشعوب المتمدنة، على لسان رجال القانون والفلاسفة»[٣].

لئن عجزت **الموسوعة** عن إعطاء جواب دقيق وواضح بصدد الطريق المناسبة التي ينبغي سلوكها لتحويل المجتمع وتغييره، فإنها بالمقابل تجيب بدقة وافية عن السؤال المطروح بصدد أنسب أشكال الحكم وأفضلها لفرنسا في ذلك العصر. فعلى الرغم من تأكيدات **الموسوعة** على الطابع النسبي والمشروط لمزايا مختلف أشكال الحكم، فإن الميول السياسية لكتّابها الرئيسيين كانت محددة بوضوح تام. ففي مادة «الأخلاق» ينوّه ديدرو بالتأثير الحاسم لشكل الحكم على أعراف كل أمة من الأمم. ففي ظل الحكم الجمهوري تسود البساطة في العادات والأخلاق، والتسامح في الدين، والاعتدال،

---

(١) **الموسوعة**، م٩، «القانون الطبيعي».

(٢) مكسيميليان سولي (١٥٦٠ ـ ١٦٤١): وزير هنري الرابع. كان له دور كبير في الإصلاحات التي عرفتها فرنسا يومذاك. وقد جهَّز البلاد بشبكة واسعة من الطرق والأقنية، وزوّد الجيش بالمدفعية. مؤلف **مذكرات الحكماء والاقتصاد الملكي لدولة هنري الكبير**. (م)

(٣) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٨٠، ١٢٠.

والادخار، وروح التقتير، لأن الجمهورية لا تستطيع أن تعيش إلاّ على أساس النشاط الاقتصادي. أما في ظل الملكية المعتدلة، حيث يُشارك المواطن في إدارة الدولة، فإن الحرية تعتبر الخير الأعظم، وكل حرب تُخاض دفاعاً عن هذه الحرية تسهل وتهون. ويتسم رعايا هذه الملكية بعزّة النفس، والسخاء، وبانفتاح عقولهم على العلم والسياسة، وبتمسكهم بحقوقهم وعدم تفريطهم بها. وفي الملكيات المطلقة، التي تُعيّن لها النساء عاداتها وتقاليدها، تتميّز طبائع الرعايا بالشرف، والميل إلى الغزل وإلى المتع، وبالزهو والخيلاء، وبالكسل والاسترخاء. وبما أن الحكم الملكي المطلق ينتج البطالة، فإن هذه الأخيرة - يضيف ديدرو - تُفسد الأخلاق وتستبدلها بآداب السلوك. ومن المحقق أن القارئ، بعد اطلاعه على هذه الصفحة من **الموسوعة**، لن يخامره شك في أن الكاتب يتعاطف مع النظام الجمهوري، وعلى الأخص مع الملكية المعتدلة. ولن تفوته لهجة اللوم والازدراء التي يتكلّم بها ديدرو عن الملكية المطلقة، وإشارته الواضحة إلى هيمنة المحظيات على الحياة السياسية، هذه الهيمنة التي ميّزت الحكم الملكي في فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر («**تُعيّن النساء لها عاداتها وتقاليدها**»)[١].

ويدافع دو جوكور De Jecourt، منشئ مادة الملكية المعتدلة في **الموسوعة**، بحزم عن هذا الشكل من الحكم، باعتباره الشكل الأكثر تلاؤماً في نظره مع حاجات بلد كبير في عصره. وسواء أكانت الملكية المعتدلة تتسم بالاستقرار أم لا، فإن المهمّ في رأيه أن الهيئة التشريعية تتكوّن في ظل مثل هذه الملكية من سلطتين «توازنان بعضهما بعضاً، وتحولان دون رجوح كفة واحدتهما على كفة الأخرى»؛ سلطتان «تقوم واحدتهما بالنسبة للأخرى مقام الميزان والثقل المكافئ»[٢]. وقد بسط ديدرو أطروحة تفوّق الملكية المعتدلة وشرحها مراراً وتكراراً: «ما من إنسان بقادر على حكم أمة برمتها بلا نصيحة أو مؤازرة، مهما اتسعت معرفته واتسمت بشموليتها». والمفروض بالسلطة العليا أن تكون محدودة بشكل صارم. فللحؤول دون حصول انتهاكات لحقوق الأمة من قبل العاهل، يتعيّن على هذا الأخير أن يتخلّى عن جزء من سلطته. وينبغي أن تكون الأمة ممثّلة أمام العاهل، وأن تتوافر لها وسيلة لإسماع صوتها عن طريق هيئة هي غير البرلمان أو طبقة النبلاء. فلا شيء يبرّر حق النبلاء المزعوم في تمثيل الأمة. وبما أنه «لا تتوافر لأية طبقة في الدولة القدرة على معرفة حاجات الطبقات الأخرى أو

---

(١) **الموسوعة**، م٩، «الأخلاق».

(٢) المصدر نفسه، «الملكية المعتدلة». إن التمثيل القومي يحول بين الملك وبين أن يصير مستبداً، والملك يحول بين التمثيل القومي وبين أن يصير أوليغارشية.

الرغبة في ذلك». فليس يجوز لأي طبقة أن تدّعي لنفسها الحقّ في أن تحظى بأفضلية خاصة من قبل المشترع. ولا يجوز لأي طبقة أن تضطهد طبقة أخرى. ومن نافل القول إن هذا الاضطهاد حاصل لا محالة فيما لو أُعطيت طبقة، دون غيرها، حقّ فرض الشروط على الطبقات الأخرى[1].

إن الشعب، كما يقول ديدرو، لن يحب القوانين، ولن يحترمها ويطيعها ويدافع عنها إنْ لم يكن هو صانعها. وليست الرغبات العسفية لشخص واحد هي التي تشكّل أساس القوانين، بل إرادات عدد غفير من الناس أجمعوا على رأي واحد[2]. ويتعيّن على جمعية ممثلي الشعب أن تتحمّل مسؤولية ذلك الجزء من السلطة الذي يتخلّى عنه العاهل. وكيما تتجلّى مشيئة المواطنين بترو وعلى نحو ذكي ومنتظم، ينبغي انتخاب ممثّلي الشعب من بين المواطنين الأكثر استنارةً والأكثر حرصاً على السعادة العامة. وفي **ملاحظات حول التعليم** يقول ديدرو، بين الجدّ والهزل، إنه يتعيّن على ممثّلي الأمة أن يجتمعوا مرة كل خمسة أعوام بصورة خاصة «للتأكد مما إذا كان العاهل قد تقيّد بالقانون الذي أقسم على احترامه، ولاتخاذ العقوبة التي يستأهلها إنْ كان انتهكه، ولمبايعته مجدداً أو للإطاحة به»[3].

أكّد ديدرو، في معرض نقده لهلفسيوس، على أن الحكم الجمهوري قمينٌ وحده بإسعاد الشعوب، كما سلّم بأن الفئة الأفقر من المواطنين، والرازحة على الدوام تحت أعباء تفوق قدرتها على التحمل، هي الأكثر فائدةً بالنسبة إلى الدولة، لأنها تتألف على وجه التحديد من الذين يزرعون الأرض ويؤمنون قوت الطبقات الراقية[4]. لكن حذار أن نستخلص من هذا الكلام أن ديدرو كان من أنصار الديمقراطية والنظام الجمهوري. فمساواة المواطنين في الحقوق تبقى غالبة على الصورة التي رسمها للتمثيل القومي الأمثل. بل إن من الشروط التي يشترطها بممثّلي الأمة أن يكونوا مرتبطين بالوطن «برباط الممتلكات». أما الذين لا يملكون، فلا يحقّ لهم في نظره التطلع إلى تمثيل الأمة. وفي كتابه **ملاحظات حول التعليم** (ص ٨٦) يعلن ديدرو، بلا مواربة، أنه يتعين على جمعية ممثلي الأمة أن تتألف من كبار المالكين. إذن فالتمثيل "الشعبي" الذي يدافع عنه ديدرو هو تمثيل على أساس التكليف الضريبي.

---

(١) **الموسوعة**، م١٤، «الممثلون».

(٢) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٤) **الرد على هلفسيوس**، ص ٣٨٩؛ **الموسوعة**، م١٣، «الامتيازات».

إن المَلَكية المعتدلة التي نادى بها الموسوعيون هي، بحسب النظرية التاريخية المشروحة أعلاه، الوريثة المباشرة للمَلَكية المطلقة القديمة. ويحرص ديدرو على التأكيد بأن المَلَكية الفرنسية لم تكن في الأساس نظاماً استبدادياً. وهو يدرك، أسوة بمونتسكيو، أن كل ملكية قابلة للانحطاط بسهولة إلى استبداد. وأسوة بمونتسكيو أيضاً، نراه يحاول أن يوحي للقارئ، بحذر شديد في معظم الأحيان، وبصراحة في أحيان قليلة، أن الملكية في فرنسا قد انحطت فعلاً إلى استبداد، وأن الملوك قد ضربوا صفحاً عن الدستور الفرنسي القديم الضامن، على ما هو مفروض فيه، حقوق الأمة[1]. وقد رمى الموسوعيون من وراء ذلك إلى البرهان على أن المأثور التاريخي يقف إلى جانبهم، لا إلى جانب خصومهم، إيديولوجيي الملكية المطلقة «بنعمة الله»، الذين كانوا يتسترون على العسف والعنف تحت برقع الأوهام القانونية والدينية. وهذه الأمثَلة للماضي تنبع بلا مراء في هذه الحال من الاقتناع بأن خير ضامن لحرية الأمة البرهان على أنها مكرّسة من قبل الأجيال والقرون[2].

* * *

لقد أشرنا غير مرة في الصفحات السابقة إلى فكرة واحدة من الأفكار الرئيسية لفلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية، إلى الفكرة القائلة إن البشر لم يتجمعوا ويتحدوا ليشكّلوا المجتمعات إلاّ سعياً وراء وضع يضمن لهم قدراً أكبر من السعادة من الحالة الطبيعية، وأن هدف المجتمع المنظم هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الرغد والهناء لأعضائه[3]. لكن الماهية الطبقية للإيديولوجيا البورجوازية تحول دونها ودون استخلاص الأفكار العملية من هذه الأطروحة المبدئية: وهي أن النظام الذي يقوم على أساس الملكية الخاصة لا يستطيع أن يحقق سعادة المواطنين قاطبة. وهذا ما يضفي أهمية خاصة على المحاولات التي قام بها فلاسفة الأنوار في فرنسا كيما يتخطوا، في هذا المضمار، حدود الأفق البورجوازي.

إننا لنلمس محاولة من هذا القبيل في الملاحظات حول الملكية التي تضمنتها مادة «المشترع» في **الموسوعة**. فكي ينهد المجتمع نحو وضعه الأمثل، يتعيّن على المشترع، بحسب رأي منشئ المادة، أن يسعى في الظروف كافة، وبغض النظر عن شكل الحكم القائم في بلاده، إلى تحويل **روح الملكية** إلى روح جماعية. فالشعوب التي تسودها

---

(١) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣) **الموسوعة**، م٩، «المشترع»؛ وكذلك «حوار فيلسوف مع زوجة الماريشال..»، ص ٤٧٧.

الروح الجماعية تكابد أقل من غيرها من خسارة مزيتين من مزايا الحالة الطبيعية، ألا وهما الحرية والاستقلال. فالمواطنون عند هذه الشعوب أصدقاء القانون، لا عبيده. إنهم يدركون أن كل ضرر يلحقونه بالمجتمع لا بد أن ينعكس أثره سلباً على مصالحهم بالذات، لأن مصلحة الأفراد وثيقة الصلة بالمصلحة العامة. ويحول حب الوطن ـ شغفهم الوحيد ـ دون استفحال الخلافات بينهم. وأفراد المجتمع الذي تسوده الروح الجماعية لا يتحسرون إطلاقاً على تطويعهم إراداتهم الخاصة للمشيئة العامة.

إن مفهوم "الروح الجماعية" يبقى متسماً بالغموض في المقاطع المشار إليها. لكن الكاتب يعطينا في مكان آخر تفسيراً لهذا المفهوم يكشف بوضوح عن تعاطفه مع النظام الاشتراكي. فهو يستشهد بشرائع البيرو[1] عندما يبغي أن يضرب لنا مثالاً على التشريع الذي يحثّ المواطنين على تبادل الخدمات وعلى تبنّي عادات تتسم بطابع إنساني: «كانت شرائع البيرو تنزع إلى توثيق الأواصر بين المواطنين وشدّهم بعضهم إلى بعض بقيود الإنسانية؛ ولئن حرَّمت شرائع بلدان أخرى على الناس إلحاق الأذى ببعضهم بعضاً، فإن شرائع البيرو كانت تأمرهم بمعاملة بعضهم بعضاً بالحسنى. وهذه الشرائع التي أقرّت مبدأ شيوع الخيرات والممتلكات، حكمت بالنكوص على روح المِلْكية التي هي مصدر الرذائل كافة. فالأيام الجميلة في البيرو، أيام الأعياد والأفراح، كانت تلك التي يعكف فيها الناس على زراعة حقول الدولة، أو حقل الشيخ المسنّ أو اليتيم: فقد كان كل مواطن يعمل من أجل سواد المواطنين، وكان يضع ثمرة أتعابه في مخازن الدولة، ويُكافأ على جهده بحصوله على ثمرة أتعاب الآخرين».

ومن المفيد أن نقيم مقارنةً بين ما جاء في هذه المادة من إدانة لروح الملكية ومن مديح لشيوع الأموال وبين يوطوبيا ديدرو التاهيتية التي أسلفنا الحديث عنها. وتجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن نظام البيرو، الذي قدّمت لنا هذه المادة وصفاً عنه، لا يتطابق مع الحالة الطبيعية كما كانت الحال بالنسبة إلى نظام تاهيتي في **تتمة لرحلة بوغنفيل**، ولكن مع طور المجتمع المنظم. ويمكننا أن نستخلص من مقارنة النصين، نصّ **الموسوعة** الذي صدر عام ١٧٦٥ ضمن المجلد التاسع ونص **تتمة لرحلة بوغنفيل**

---

(١) في كتاب **الباسيلياذة** لمورلّي، نجد مديحاً مماثلاً لشرائع البيرو باعتبارها دليلاً فعلياً على إمكانية تحقيق الاشتراكية. أما بالنسبة إلى المادة الواردة في **الموسوعة** التي نحن بصددها، فإن هوية كاتبها لم تحدد على نحو قاطع. وقد عزاها لوبول، المشرف على الطبعة الروسية لأعمال ديدرو الكاملة، إلى هذا الأخير. لكن العلامة الفرنسي ج. بروست أفادني بأن كاتب تلك المادة هو، بحسب تقديره، سان ـ لامبير. ومهما يكن من أمر، فإن ديدرو لم يعترض إطلاقاً، بصفته مسؤولاً عما يُنشر في الموسوعة، على هجوم هذه المادة العنيف على روح المِلْكية.

الذي صدر عام ١٧٧٢، أن ديدرو كان يرتاب إلى أبعد الحدود في النظام الاجتماعي القائم على الملكية الخاصة؛ ويبدي اهتماماً شديداً بالفكرة الاشتراكية. وتجدر الإشارة إلى أن ديدرو أكّد على **إمكانية** سنّ قوانين تستلهم الروح الجماعية، ما دامت مثل هذه القوانين قد وُضعت موضع التنفيذ في النصف الغربي من الكرة الأرضية، في البيرو. بيد أنه لم يعمد إلى شرح هذه الفكرة وتطويرها: فنحن لا نعثر، في أي موضع من أعماله، على اقتراحات عينية بصدد إقامة نظام شيوع الأموال.

كان ديدرو نصيراً متحمساً لمساواة المواطنين أمام القانون. وقد طالب بإلغاء جميع الامتيازات والحقوق الخاصة للنبلاء، ورجال الكهنوت، وأصحاب الوظائف الكبرى، «هذه الحقوق والامتيازات المصطنعة، المنوطة بالأوضاع الاجتماعية، والتي جعلت عبء المجتمع أشد وطأةً على كاهل بعضهم دون بعضهم الآخر، وحالت دون أن يكون القانون واحداً بالنسبة إلى الجميع، هذه الحقوق والامتيازات أرفضها ولا أتقبلها بأية صورة من الصور»[١].

لكن ديدرو، أسوة بغيره من كتّاب **الموسوعة** السياسيين، يعارض بدوره وهم المساواة المطلقة. فاللامساواة تكون مشروعة في نظره عندما توزع الثروات بين المواطنين بحسب أعمالهم وجهودهم. ففي هذه الحالة تكون اللامساواة مبررة[٢]. ولن تترتب على "اللامساواة المشروعة" في نظره عواقب سلبية خطيرة فيما لو لم تكن للمال تلك الأهمية الفائقة، وفيما لو كان وضع الفرد في المجتمع غير مرتهن بثروته. والإثراء مشروعٌ ما دام ناجماً عن نشاط يعود بالفائدة على الدولة، لكن لا يجوز بالمقابل السماح بتراكم الثروات على حساب مصلحة الشعب.

وقد هاجم ديدرو الاستغلال والإثراء الفاحش. فالسعادة في نظره تكمن في الوضع المادي المتوسط، في البحبوحة المعتدلة. ولم يكن يعتبر شرط العامل مرضياً حتى ولو مُنح هذا الأخير إمكانية تأمين حاجات أسرته اليومية مقابل قيامه بعمل غير مرهق: «إن كل شرط لا يتيح للإنسان الذي يسقط ضحية المرض ألا يقع أيضاً فريسة البؤس والفقر، شرط سيء في رأيي. وكل شرط لا يضمن للإنسان مصدراً للرزق عندما يبلغ سن الشيخوخة، شرط سيء في رأيي».

وعلى الدولة أن تعنى بتحسين أوضاع الفقراء؛ وقد أكّد ديدرو، قبل سان ـ سيمون، أن الحكم الصالح مدعوٌ إلى الاهتمام بمصير الشغيلة في المرتبة الأولى. ويتفهم ديدرو، بل يبرّر، كراهية المزارعين للوضع القائم، إذ إنهم يؤدّون أشقّ الأعمال

---

(١) **ملاحظات حول التعليم**، ص ٨٢. (٢) **الرد على هلفسيوس**، ص ٤٤٠.

وأصعبها ويوفرون أسباب العيش للطبقات العليا، ولا يحصلون بالمقابل إلاّ على لقمة عيشهم[1]. وقد استنكر ديدرو، الذي نصّب نفسه طول حياته مدافعاً عن مصالح الفلاحين، فداحة الضرائب التي كان الريف في المرتبة الأولى يتحمل وزرها الثقيل، وأكّد أن "التوزيع العادل" للضرائب على نحو يتناسب وحجم الثروات، هو شرط لا غنى عنه لتحقيق ازدهار فرنسا. وأشار كذلك، عندما تطرق في **ملاحظات حول التعليم** للشروط الأولية الضرورية لتحقيق التقدّم في روسيا، إلى أن إلغاء نظام القنانة وتوزيع الأراضي على الفلاحين هما شرطان إلزاميان لبلوغ هذا التقدم، ولم يكن ثمة خيار آخر أمام روسيا في نظره.

«كلما كان الناتج الصافي كبيراً وموزّعاً بالتساوي، كانت الإدارة أفضل. وإن ناتجاً صافياً موزعاً بالتساوي خيرٌ من ناتجٍ صافٍ أعظم منه شأناً ولكن موزع على نحو غير متساو. فإن هذا الأخير يقسم الشعبَ إلى طبقتين، طبقة متخمة بالثروات وأخرى غارقة في البؤس والشقاء»[2]. وبقدر ما يكون المجتمع أقرب إلى المساواة في ميدان الحاجات والممتلكات، تنعم الدولة بقدر أكبر من السكينة والاستقرار. وتضمن الديمقراطية هذه المساواة أكثر من أي شكل آخر من أشكال الحكم.

وبأمل القضاء على التوقير المسرف للمال وعلى العواقب الوخيمة للامساواة، اقترح ديدرو في كتاباته الأخيرة إصلاحاً إدارياً يتجاوز إطار السياسة الاقتصادية: تجديد الوظائف العامة عن طريق المسابقات؛ فجميع وظائف الدولة العليا ينبغي أن تكون في متناول المواطنين الشرفاء كافة. فإذا ما أضحت فضائل المواطنين الشخصية وسويتهم الثقافية موضع تقدير متعاظم، خفّت حدّة اللامساواة في توزيع الثروات وسجّلت الأخلاق العامة تحسناً ملحوظاً. ولا ريب في أن مجتمع الغد **العقلاني** لن يخلو من مساكين وبؤساء، بيد أنهم لن يكونوا سوى أغبياء عاجزين عن العمل، أو كسالى لا يرغبون فيه، أو مبذرين وحمقى[3].

إن اقتراحات ديدرو هذه للقضاء على اللامساواة لا تخلو من سذاجة، ولا ريب، بيد أنها تتمتع بأهمية أكيدة من جانب آخر، كمؤشّر على العقلية السائدة لدى البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر. فقد كانت نخبتها المثقفة تشعر بأنها مؤهلة تماماً لشغل مناصب الدولة كافة، في حين كان بعض هذه المناصب لا يزال محرَّماً على البورجوازيين، وبعضها الآخر موقوفاً على الشريحة العليا من البورجوازية بسبب مبدأ

(١) المصدر نفسه.

(٢) **الموسوعة**، م٨، «الإنسان».

(٣) **ملاحظات حول التعليم**، ص ١٢٢.

شرائية الوظائف. لهذا السبب كانت الدعوة إلى فتح أبواب الوظائف العليا أمام جميع المواطنين الشرفاء تشكّل مطلباً بورجوازياً ملحاً، مطلباً يحظى بتأييد شعبي واسع. من هنا خطرت لديدرو فكرة اللجوء إلى المسابقة لاختيار المسؤولين عن الوظائف الكبرى، ولا سيما أن مبدأ المسابقة كان قد أعطى، في رأيه، نتائج محمودة في ميدان التعليم.

كان ديدرو يعتبر القوانين المساواتية، الهادفة إلى الحدّ من تراكم الثروات عن طريق تنظيم الوراثة وفرض الضرائب على الأغنياء، مضرَّة بتطور الصناعة والتجارة. فقد تتمخض مثل هذه الإجراءات، التي تنتهك الحرية، عن ركود في حقل العلوم والفنون، وكبح لنمو الفكر البشري بوجه عام. ولم يحجم ديدرو عن معارضة قانون مناهض للربا. والضريبة الوحيدة التي وافق عليها هي الضريبة على الخدم التي طالت النبلاء في المقام الأول ولم تؤثّر على الصناعة قط.

ربط ديدرو، على نحو طبيعي للغاية، دفاعه عن الحرية الاقتصادية في المجتمعات المتحضرة بمديح مهنة **التجارة الشريفة**، وكذلك بدفاعه عن تلك الملكية الخاصة عينها التي أدانها بشدّة على صعيد الاستدلالات العقلية المجردة. فقد كتب يقول: «هذا التخلّي القسري عن ثمرة صناعتي يشكّل انتهاكاً لحق الملكية.. ويقضي على كل صناعة»[1]. وهو إذ ينتقد بعبارات قاسية نظام اليسوعيين في پاراغواي، وينعته بالقسوة والاسترقاق، يضيف قوله إن اليسوعيين لم يتركوا لسكان البلاد الأصليين ولا حتى حق الملكية. والحال أنه إذا ما غاب هذا الحق وانعدم وجوده، فلن يبقى هنالك، كما يقول ديدرو، ملك ورعايا وإنما طاغية وعبيد[2]. فواجب الدولة الأول احترام الملكية وصيانتها. وأسوأ إدارة يُمكن أن يتصورها الإنسان هي تلك التي تستبعد حرية الأعمال الاقتصادية وتلغيها، إذ إن الإنسان لا يعمل ويكدح إنْ لم يكن حراً. ويدين ديدرو كل وصاية مشددة للدولة على النشاطات الاقتصادية: «ينبغي عدم التدخل في أي أمر من الأمور. فكل شيء قابل للانتظام من تلقاء نفسه»[3]. وكل المطلوب تنحية الحواجز التي تعيق التداول الداخلي والمبادلات الخارجية. وباسم مبادئ الحرية الاقتصادية، تهاجم **الموسوعة** بحزم الاحتكارات المتمتعة بامتيازات، وكذلك الطوائف الحرفية باعتبارها شكلاً خاصاً من الاحتكار المعيق لتقدم التجارة والحرف، والمشجّع للروتين ولقلة الوجدان، والمضرّ بمصالح الشعب.

---

(١) **الرد على هلفسيوس**، ص ٤١.

(٢) «خطاب من فيلسوف إلى ملك»، **الأعمال الكاملة**، م٤، ص ٣٤؛ **تتمة لرحلة بوغنفيل**، ص ١١٠.

(٣) **ملاحظات حول التعليم**، ص ١٢٥.

إن آراء ديدرو في الحقل الاقتصادي تكشف، في الواقع، عن تأثر واضح بمبادئ الفيزيوقراطيين. والمعروف أن ديدرو، الذي لم يعر القضايا الاقتصادية اهتماماً خاصاً، كان يتعاطف كثيراً مع المدرسة الفيزيوقراطية ورعايتها. وقد نشرت **الموسوعة** سلسلة من الأبحاث لكينه وتورغو، كما أن المسؤول الرئيسي فيها عن الشؤون الاقتصادية كان فوربونيه Forbonnais، وهو واحد من ألمع تلامذة ڤنسان دو غورنه[1].

كانت آراء ديدرو في القضايا الاقتصادية تتسم إذن بقدر من التناقض. فبعد أن تخلى عن اليوطوبيا الشيوعية، يوطوبيا العودة إلى **الحالة الطبيعية**، إلى **وهم المساواة المطلقة**، سقط في اليوطوبيا البورجوازية فاعتقد أنه بالإمكان معالجة المجتمع وشفاؤه من وباء اللامساواة والاستغلال بدون إلغاء حقّ الملكية، بل بدون فرض أي قيدٍ عليه. وهكذا تغلّب إيمانه بالآفاق المشرقة لنظام المستقبل "الحر" و"المستنير" على الشكوك التي أثارتها في نفسه ملاحظته لحياة الجماهير الفلاحية والعمالية، هذه الشكوك التي كانت قد دفعته إلى إحاطة نظام تاهيتي والبيرو "الشيوعي" بهالة من المثالية.

ولا حاجة إلى التأكيد على الدور الكبير الذي لعبته **الموسوعة** في نشر الأفكار السياسية الجديدة في فرنسا. فقد نادت بفكرة السيادة الشعبية، وبمبدأ الحقوق الشخصية التي لا يجوز التصرّف بها، وبمبدأ التمثيل الشعبي، كما أنها دمغت باللامشروعية مطالب الطبقات المغلقة القديمة المحتكرة للامتيازات. لكن الامتناع عن استخلاص الاستنتاجات الديمقراطية المنطقية من مبدأ السيادة الشعبية، والميل القوي إلى تحاشي كل قطيعة مع المأثور التاريخي للملكية الفرنسية، وأمْثَلة "الحرية الاقتصادية"، أمور ميَّزت خط **الموسوعة** العام، كما ميّزت العقلية البورجوازية الواعية سياسياً في منتصف القرن الثامن عشر. فلم يكن هناك مناص من أن يشيح عن هذه النظرية ثوريو ١٧٨٩ - ١٧٩٣ المنطقيون مع أنفسهم. فعندما بلغت الثورة البورجوازية ذروتها، أي خلال مرحلة دكتاتورية اليعاقبة، بدت نظرية **الموسوعة** الدستورية باليةً، بل مضرّة بقضية الثورة. فقد قال روبسبيير عن الموسوعيين: «لقد كانت هذه الجماعة في مجال السياسة متخلّفة عن حقوق الشعب». والواقع أن نقد روبسبيير للموسوعيين يبقى، على قسوته الشديدة، نقداً مبرراً. لكن يتعين علينا مع ذلك الاعتراف بالدور الخطير الذي اضطلعت به **الموسوعة** في إعداد العقول وتهيئة الأذهان للثورة البورجوازية في فرنسا.

---

(١) هوبير: **العلوم الاجتماعية في الموسوعة**، ص ٢٨٦.

ـ ٢ ـ

دولباخ

كان بول هنري دولباخ، من بين سائر المفكّرين الملتفين حول **الموسوعة**، أكثرهم اهتماماً بالقضايا الاجتماعية والسياسية.

ولد دولباخ، الألماني الأصل، في أسرة غنية وجيء به إلى فرنسا، حيث تلقى تعليمه الأول، وهو لا يزال طفلاً. وبعد أن أنهى دراسته في جامعة ليدن عاد إلى فرنسا وعاش فيها حتى مماته. استهل دولباخ حياته الأدبية بترجمة مؤلّفات علمية ألمانية. ثم تعرّف إلى ديدرو وأصبح واحداً من أنشط العاملين في **الموسوعة** في حقل العلوم الطبيعية. وكان صالون دولباخ في باريس ملتقى لأبرز ممثلي الفكر المتقدم في فرنسا.

وندين لقلمه بعدد من المؤلفات الباهرة، المتميّزة بنزعتها الإلحادية والمادية، ومنها **نظام الطبيعة** الذي يُعتبر واحداً من أهمّ الكتب التي أعطاها التيار المادي الفرنسي. وقد انجذب انتباه الجمهور إليه حال صدور كتبه **السياسة الطبيعية**، و**النظام الاجتماعي**، و**حكم الأخلاق** خلال السبعينات. وقد قدّم دولباخ فيها عرضاً منهجياً فذاً للتصورات الاجتماعية لفلاسفة الأنوار في فرنسا في القرن الثامن عشر، فاستحق اهتمام مؤرخي الفكر الاجتماعي الفرنسي عشية ثورة ١٧٨٩ البورجوازية.

في **السياسة الطبيعية** يعلن دولباخ، ابتداءً من المقدمة، أن السياسة الصحيحة والسليمة لا تنطوي على أمور سرية أو فوق طبيعية، كما يؤكّد أن العودة إلى الطبيعة البشرية تسمح باستنباط نظام سياسي، أو سلسلة متماسكة من المبادئ، لا تقلّ يقينية عن سائر مبادئ دوائر المعارف البشرية[١]. فالشعب لا يعرف السعادة إلاّ في ظل حكم موافق لقوانين الطبيعة البشرية. فقد منحت الطبيعة الإنسان المقدرة على الشعور وحب الذات، ومن هنا كان ميله إلى الملذات والمباهج وخوفه من الآلام والأوجاع. وطريقة الإنسان في التفكير تحدّدها بالضرورة كيفية تكوينه، أي جبلته الجسمانية[٢]، وهدف الإنسان في الحياة هو الحفاظ على نفسه وإسعاد وجوده[٣]. أما مهمة توجيهه نحو هذا الهدف فتتولاها حاجاته وأهواؤه.

---

(١) ب. دولباخ: **السياسة الطبيعية أو خطاب حول مبادئ الحكم الصحيحة**، م١ ـ ٢؛ وكذلك السنة الرابعة من **العهد الجمهوري**، م١، ص ٥.

(٢) ب. دولباخ: **نظام الطبيعة**، م١، الفصل ١١.

(٣) المصدر نفسه.

إن أهواءنا، الضرورية لممارسة النشاط الإنساني، تابعة فينا لعقلنا. فليست الطبيعة هي التي تجبل البشر على صلاح أو فساد، لكن الإنسان، إذ يحب نفسه حباً معقولاً، يتعلّم عن طريق التجربة أن أفعاله تثير ردود أفعال مختلفة لدى من يحيطون به. وهكذا تتكوّن في ضميره مفاهيم الخير والشرّ، الفضيلة والرذيلة. لا يقوم هذا التمييز إذن على أساس تعاهد أو اتفاق خارجي، أو وصايا كائن فوق بشري، بل على أساس العلاقات الطبيعية بين البشر[١]. «إن الفضيلة هي ما يفيد الجنس البشري، والرذيلة هي ما يضرّه»[٢]. والإنسان الفاضل هو الذي تساهم أفعاله في إسعاد أقرانه بغية حثّهم على المساهمة بدورهم في إسعاده هو. ومصدر الشر الوحيد، على الصعيد الأخلاقي، هو الجهل والضلال؛ فالناس لا تقع في الشرّ إلاّ لعدم إدراكها للفوائد التي تعود بها الفضيلة عليها، وعدم تقديرها لها.

إن القوانين المنبثقة عن طبيعتنا تُسمى **قوانين طبيعية**. وعقلنا هو الذي يوحي بها لنا، مستخلصاً إياها من ماهيتنا، من غريزة البقاء فينا، من أهوائنا ومن حاجاتنا. وعن هذه القوانين تنبثق، في رأي دولباخ، المبادئ الأساسية لعلاقاتنا الاجتماعية ولسلوكنا الاجتماعي. وتتسم تأملاته حول طبيعة الإنسان، وحاجاته الطبيعية، وحقوقه "الطبيعية" المنبثقة عن طبيعته بتفاؤل لا مراء فيه. فالحقوق التي تمنحها الطبيعة للبشر حقوق سرمدية، حقوق لا يجوز التصرف بها. وكل ما يتفق مع طبيعتنا مشروع وعادل. ولا يسع المجتمع إلاّ أن يُكيِّف قوانين الطبيعة مع حاجاته الأساسية ومع الظروف الخاصة. فقوانين الطبيعة هي فوق جميع القوانين التي يسنّها البشر، والطبيعة والحاجات ترشد البشر وتسدد خطاهم على نحو أفضل مما تفعله القوانين والعادات والمؤسسات. ومن ثم، فإن بعض أفعال الناس قد تكون عادلة وإنْ حظرتها القوانين المدنية، وقد تكون على العكس مجحفة وغير عادلة، وإنْ أقرتها القوانين[٣].

إن القوانين الطبيعية هي إذن عند دولباخ (كما هي في معظم نظريات القرن الثامن عشر)، عبارة عن مجموع من معايير للحياة الاجتماعية تتفق، من حيث الجوهر، مع معايير الأخلاق، وعلى البشر أن يتقيّدوا بها وينصاعوا لها ضماناً للمصلحة العامة. بيد أن دولباخ لم يكن بعيداً عن فهم القوانين الطبيعية بصفتها تعبيراً عن علاقة ضرورية ملازمة للظاهرات الاجتماعية **يتحتم على البشر التقيد بها**. وبحسب هذا التصور للقوانين

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٣٥ ـ ٣٨/ م٢، ص ١٦٩.

الطبيعية، الذي لا يميّزه دولباخ عن التصوّر الأول، فإن الإنسان لا يخرج أبداً من الحالة الطبيعية: «مهما فعل، ومهما اختلفت المؤسسات التي يتبنّاها، ومهما ابتكر من وسائل لتحسين مصيره، فإنه لن يستطيع أبداً التحرر من طبيعته: فهو خاضع على الدوام لسلطان نواميسها، وهو مرغم على الدوام أيضاً على الانصياع لها»[١].

ودولباخ الذي ينطلق في عرضه لنظرياته الاجتماعية ـ السياسية من مفاهيم "الطبيعة البشرية" و"النواميس الطبيعية"، يرفض رفضاً قاطعاً الفكرة القائلة إن الحالة الطبيعية تتطابق مع مرحلة من حياة الجنس البشري سابقة على تكوّن المجتمع، مرحلة لم توجد قط في نظره إلاّ في أدمغة بعض الفلاسفة. فالإنسان كان على الدوام ضرورياً للإنسان، وقد أدرك الإنسان منذ البدء أنه لا مفر له من ضم قواه إلى قوى الآخرين كيما يتمكن من الحصول على الخيرات ومن مقاومة النوائب التي لا تنفك الطبيعة تتوعده بها[٢]. ويهاجم دولباخ بقدر أكبر من العنف كل ميل إلى أمْثَلة هذه الحالة الطبيعية التي ما وجدت قط، هذه اليوطوبيا حول عصر البشرية **الذهبي**. فالحياة المتوحشة أو الحالة الطبيعية التي رغب بعض المفكرين المكتئبين[٣] في إرجاع الإنسان إليها، والعصر الذهبي الذي طالما تغنّى به الشعراء، ما هما في الواقع سوى حالات من البؤس والحماقة والجهالة. فالإنسان المتوحش مجرد من العقل ومن الشعور بالفضيلة. وتتمثّل سعادته على وجه التحديد في جهله بكل ما من شأنه أن يجعل حياته أفضل وأقل إزعاجاً وتنغيصاً. وحتى أكثر الأمم تقدماً على طريق الحضارة لا تزال تحمل بصمات الحالة المتوحشة، آثار شراسة العصور البدائية وبلاهتها وتوحشها. والشعوب الأكثر تطوراً لا تزال، هي وشرائعها وأشكال حكمها، تحمل سمة **الحالة الطبيعية** هذه[٤].

إن النزعة الاجتماعية شعور **طبيعي** عند الإنسان، غير أنها تزداد قوةً بفعل العادة، كما أنها تنمو وتتأصل من جراء تدخل العقل والتربية. فالإنسان يميل بطبيعته إلى رغد العيش، إلى حياة في منأى عن المخاطر. ولئن أحب المجتمع، فلأنه بحاجة إليه لهذا الغرض تحديداً. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أنه عاش فيما غبر خارج إطار المجتمع. فالمجتمع هو من صنع الطبيعة، ليس فقط بمعنى أن ضرورته تنبثق من طبيعة

---

(١) المصدر نفسه، م١، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، م١، ص ٦.

(٣) إشارة واضحة إلى روسو الذي اتهم، على الرغم من تكذيباته المتكررة، بالدعوة إلى إعادة الإنسان إلى العهود البدائية. انظر لاحقاً الفصل التالي، المحور الخاص بروسو. (م)

(٤) ب. دولباخ: **النظام الاجتماعي أو المبادئ الطبيعية للأخلاق والسياسة**، م١، لندن ١٧٧٣، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

الإنسان نفسها، بل أيضاً لأن الطبيعة قد جعلت الإنسان يولد في إطاره. فالحالة الطبيعية الخيالية، مع ما تترافق به من عزلة كاملة للأفراد، حالة مضادة للطبيعة ومتعارضة معها، في حين أن الحياة في المجتمع تتفق مع ميول الإنسان الطبيعية ومع مصلحته بالذات(١).

وما دام الفرد يعيش في مجتمع، فإن ثمة علاقات حتمية تقوم بين المجتمع وأفراده، علاقات تترتب عليها واجبات مشتركة. فالمجتمع يضمن للفرد التمتع بالخيرات التي من حقّه أن يصبو إليها بقدر ما تتفق مع الرابطة الاجتماعية، ويضمن للفرد، علاوةً على ذلك، الأمن الذي لا قيمة بدونه لهذه الخيرات، كما يساعده على الخروج من حالة البؤس والفاقة. ويُسهم أخيراً في تكوين العقل البشري الذي يقتضي تطوره تجارب متنوعة ومتكررة لا تتوافر خارج الحياة الاجتماعية.

لكن دولباخ، على الرغم من اعترافه بالطابع **الاجتماعي** للطبيعة البشرية، ينطلق في تأملاته حول المجتمع وشرائعه من مصالح **الفرد** وحاجاته، مركّزاً اهتمامه باستمرار على هذا الأخير. وحب الحرية، في رأي دولباخ، من أعظم أهواء الإنسان عنفواناً وقوة. ويقوم هذا الحب على أساس رغبة الإنسان في تسخير قدراته، بلا قيد أو شرط، لإسعاد نفسه. ويكون الإنسان حراً عندما يُخلى بينه وبين السعي وراء سعادته. غير أن الحرية المطلقة ليست في متناول الإنسان. فلا بد أن يكون لأفعاله ولتصرفاته حدود. فحب الحرية، أسوة بالأهواء الإنسانية الأخرى، يفترض رقابة العقل. فأنْ يكون الإنسان حراً فهذا ليس معناه أن يفعل ما يحلو له بلا أي رادع يردعه، وإنما أن يفعل ما من شأنه أن يساهم في توفير السعادة **الدائمة** للفرد. فالفرد، بصفته عضواً في المجتمع، يضع نفسه إلى حد ما في إمرة هذا المجتمع، ويتخلّى بالتالي عن قدر من حريته. غير أنه لا يفعل ذلك إلا اقتناعاً منه بأن خضوعه النسبي للمجتمع يخدم مصلحته أكثر مما تخدمها ممارسته لحريته المطلقة، وبأن المجتمع بتوفيره الحماية لحريته المعقولة يكافئه على التضحيات التي يضطر إلى تقديمها له.

والمجتمع الذي يبرر آمال الفرد هذه هو وحده الذي يكون ضرورياً له وأثيراً لديه، ومثل هذا المجتمع هو وحده الذي يتسم بالكمال(٢).

إذن فالأنانية التي ينيرها العقل تقف وراء جميع الواجبات الاجتماعية وجميع الفضائل الإنسانية. وهذه الواجبات والفضائل تنبثق، في الوقت نفسه، عن العلاقات الأبدية والثابتة التي تربط بين الفرد والمجتمع. والمفروض بالفضائل الاجتماعية أن

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١ ـ ٢.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٨ ـ ٩؛ **النظام الاجتماعي**، م١، ص ٤٦.

تكون إيجابية في المرتبة الأولى، لأنها تتجرّد من كل قيمة عندما تكون سلبية ومجردة. ومن ثم يرفع دولباخ نشاط الإنسان وقوته إلى مصاف الفضائل الاجتماعية. غير أنه يرى في العدل المبدأ الأسمى لكل فضيلة اجتماعية. فهو الذي ينصف بين البشر ويحفظ التوازن بينهم، وبلا عدل يستحيل على المجتمع البقاء والاستمرار[1]. والطبيعة هي التي تعيّن للبشر بعض الواجبات إزاء الجنس البشري. وإذا ما تقيّد مجتمعهم بهذه الواجبات، كوفئ على ذلك بالرفاه، والطمأنينة، والرخاء. وإنْ لم يفعل، كان عقابه تفشّي الفوضى، والاضطرابات، والجرائم، والرذائل بين ظهرانيه.

لو كان أعضاء المجتمع الواحد يتمتعون جميعهم بعقل كامل وبقدر مماثل من الخبرة والتجربة لما احتاجوا، في رأي دولباخ، إلى وضع أنفسهم في إمرة حاكم. فالإنسان العاقل، الذي يعتبر نفسه سعيداً لما منحته إياه الطبيعة، لا يفكّر إطلاقاً باستغلال امتيازاته ـ إنْ كانت له امتيازات ـ على حساب غيره، وبالحدّ من ممارسة هؤلاء لطاقاتهم. وعندما يطمئن الناس إلى حياتهم وأملاكهم ولا يشعرون بأنها مهددة، يستطيعون أن يعيشوا أحراراً، بالمعنى الكامل للكلمة، فلا ينصاعون إلاّ للنواميس الملازمة لطبيعتهم. وهكذا ينطلق الفيلسوف من الأساس العقلاني لمذهب الحق الطبيعي ليصل إلى ضرب من اليوطوبيا الفوضوية ـ الفردوية[2]. بيد أن هذه لم تكن إلاّ مرحلة في تطور فكره. فالناس ـ يقول دولباخ ـ تولد بأهواء، وبعض هذه الأهواء يكبح أو يسلم قياده للعقل، أي لمصلحة **مستنيرة**، فيصبح ذا نفع وفائدة، وبعضها الآخر تتحكّم به مصلحة **عمياء**، ويخضع لتوجيه الخيال أو الجهل، ويكون على الدوام مضراً بالمجتمع وبأفراده. ومن جرّاء ذلك يجد هؤلاء أنفسهم ملزمين، حفاظاً على مصلحتهم بالذات، بإخضاع مشيئتهم الخاصة، التي قد تؤدّي ممارستها الحرّة إلى إلحاق الأذى بهم وبغيرهم، لمشيئة مركزية تعبّر عن إرادة الجميع، وتحرّك الجسم الاجتماعي برمته. ذلك هو أصل السلطة الشرعية. وهدف هذه السلطة السهر على رفاهية المواطنين، وتأمين الاستقرار للمجتمع كيما ينعم بثمار جهده بأمان. وما دامت السلطة تضطلع بهذه المهمة، فإن الانصياع لأحكامها يتفق مع توجيهات العقل، وينبغي أن يكون من حيث المبدأ طوعياً[3].

* * *

(١) **النظام الاجتماعي**، م١، ص ٦٤ ـ ٦٧.

(٢) نلقى يوطوبيا مماثلة، وإنما مطورة، لدى نصير إنكليزي للعقلانية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وهو غودوين في كتابه **العدل السياسي**.

(٣) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٧١ ـ ٧٥.

إن العدل، المبدأ الأسمى للفضائل الاجتماعية، هو الذي يشكّل، من منظور دولباخ، الأساس الحقيقي لهيبة السلطة العامة. أما قوة الحكم، الهادف إلى تحقيق سعادة المجتمع، فتكمن في اتحاد المصالح. وكثيراً ما يلجأ دولباخ، لتحديد العلاقات المتبادلة بين الحكم والشعب، إلى مفهوم **العقد الاجتماعي** مع إدراكه، على ما يبدو، بأنه مجرد فرضية مناسبة، لا أكثر. وهو يؤكد أن هذا العقد، القائم على الطبيعة أساساً، عقد فعلي يربط المجتمع وأفراده بقادتهم. وعلى الرغم من انعدام كل أثر لمثل هذا العقد الأولي، ولكل إحالة إليه في حوليات التاريخ، المكرّسة فقط لوصف أعمال العنف والاغتصاب، فإنه مسجل في قلوب البشر الذين ما ينفكون يجددونه ضمنياً، من دون أن يغيروا شيئاً في بنوده[1].

والقابض على زمام السلطة هو المؤتمن على العقد الاجتماعي والمكلّف بتنفيذه. وهو لا يملك الحق لا في نقضه، ولا في انتهاكه، ولا في تعديله. بيد أنه مخوّل حق مطالبة كل فرد من أفراد المجتمع باحترام جميع بنود العقد الاجتماعي. ويطلق دولباخ بشكل عام على القابضين على زمام السلطة اسم "الملوك"، بغضّ النظر عن هوية الحكم وشكله. والملوك، كما يقول، مواطنون منحتهم الأمم حق حكمها كيما يؤمّنوا لها سعادتها. ومهما اختلفت أشكال الحكم، وتباينت، تبقى شرعية الحكم قائمة دوماً على أساس موافقة الشعب ورضاه. والدولة التي تكون إرادة عاهلها في خلاف وصدام مع إرادة مواطنيها لن تكون دولة قوية ولا سعيدة. ولا تصبح الدولة قوية إلا عندما تعبّر إرادة زعيم الأمة عن إرادة المجموع. والرابطة بين الأمة وعاهلها متبادلة: فعندما يتنصّل العاهل منها يحقّ للمواطنين بدورهم أن يعتبروا أنفسهم في حلٍ من كل قيّد يشدّهم إلى العاهل. تلك هي الشروط الأساسية للميثاق الذي تبرمه المجتمعات مع قادتها. وليكفْ المتملقون، كما يقول الفيلسوف، عن نعت الميثاق الذي تطالب به الطبيعة جهراً بأنه **ضمني**، وليكفْ الطغاة المستبدون عن الاستهتار بميثاق الأمم هذا، وليرشدنا إليه العقل على الرغم من غشاوة العنف والكذب التي قد تحجبه عن أعيننا[2].

ومع أن الأمم لم تلجأ إلى القوانين لتحديد سلطات قادتها، ومع أن ضعف عزيمتها حال دون أن تعيّن في مواثيق صريحة الحقوق التي تمنحها للعاهل والحقوق التي تحتفظ بها لنفسها، فإن ما من شعب على الأرض رغب في إعفاء عاهله من شرائع العدل، وفي منحه حق إتعاسه وتنغيص حياته. إن حقوق الإنسان الأزلية حقوق لا

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٦٨ ـ ٧١؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ١١ ـ ١٢.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

يجوز التصرّف بها. والدفاع عن هذه الحقوق "المقدسة" و"الطبيعية"، التي هي في نظر دولباخ الحق في الحرية، والحق في المِلْكية، والحق في الأمن، هو الهدف الحقيقي للمجتمع. وعندما تدخل السلطة صاحبة السيادة في خلاف مع الشعب، فإن هذا الأخير يسترد استقلاله الأولي ويصير في حِلٍ من إلغاء الامتيازات والصلاحيات التي أساء العاهل استخدامها. هذا حقّ من حقوق الأمة التي لا يجوز التصرّف بها، بل إنه يأتي في مقدمة هذه الحقوق. فلما كانت إرادة الأمة هي الشريعة الأسمى، فإن السيادة الفعلية هي دوماً من حقها[1].

إلى جانب سلطة الدولة، وبالاتصال معها، تقوم في المجتمع قوانين أساسية وقوانين مدنية يتعيّن تمييزها عن القوانين الطبيعية. فنحن نعلم أن الفرد، باعتباره عضواً في المجتمع، ملزم بتطويع مشيئته، إلى حد ما، لمشيئة الأسرة الاجتماعية. والمجتمع، المكلّف بكبح أهواء أعضائه وبتوجيهها، يسن لهذا الغرض قوانين تعبّر عن الإرادة العامة. فالإنسان، كما يقول دولباخ، ميالٌ بطبيعته إلى تقديم سعادته على سعادة الآخرين، ناسياً أن لأقرانه من الحقوق والرغبات ما له هو بالذات. وهو، إذ لا يرى في الدنيا سوى شخصه ويصدع بأمر نزواته الغاشمة، يأمل ـ خلافاً لكل منطق ـ بالتنعم بالسعادة وسط شقاء الآخرين وعلى حسابهم. وعلى المجتمع أن يناضل ضد هؤلاء الناس، ممن تلحق أهواؤهم الضرر والأذى به، وأن يواجههم بمقاومة قمينة بكبحهم وبالحؤول دون انفلات شهواتهم. فالقانون، كما يقول دولباخ، هو عقل المجتمع المتصدّي لجهالة بعض أفراده لحملهم على التقيد بأهداف شراكتهم الاجتماعية. وحب الذات، في حدود العقل والمنطق، يحثّ الإنسان على احترام الحكم الذي يحميه، والقوانين التي تضمن أمن شخصه وثروته، والمجتمع الذي يعمل من أجل سعادته[2].

ويفترض في القوانين التي يضعها المجتمع، أي القوانين المدنية، أن تكون، من منظور دولباخ، بمثابة تطبيق للنواميس الطبيعية على ظروف مجتمع محدد ومصالحه. ومن هذه الزاوية يمكننا اعتبار القوانين المدنية قوانين "طبيعية" هي الأخرى. لكن التباين يبقى مع ذلك كبيراً بينها. ففي حين أن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتبدل، فإن القوانين المدنية تتغيّر بتغير الظروف. فالمجتمع عرضة للتغيير، أسوةً بكل شيء في الطبيعة. والقوانين التي تكون مفيدة في زمن من الأزمان، تتجرّد من كل فائدة، بل تمسي مضرة في زمن آخر. والحال أن فائدة القوانين وقدرتها على إسعاد أكبر عدد من

---

(١) المصدر نفسه، م١، ص ١٣٥ ـ ١٣٧، ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) المصدر نفسه، م١، ص ٣٠، ٣٩، ١٢٧ ـ ١٣١.

الناس هما مبرر وجودها. فإنْ فُقدت هذه الميزة، تنكّر لها العقل، وكفّت عن أن تكون ملزمة، وأضحت مرشحة للتغيير[١].

ويعمد دولباخ، مثل معظم الكتّاب السياسيين في القرن الثامن عشر، إلى تصنيف القوانين **الأساسية** في باب خاص. فهذه القوانين، المنبثقة منطقياً عن العقد الاجتماعي، تحدّد كيفية ممارسة العاهل للمهام التي تقع على عاتقه بموجب هذا الميثاق. فعندما يتصرّف العاهل وفق رغباته الخاصة، ومصالحه، وأهوائه، لا تعبّر أفعاله إلاّ عن مشيئته الشخصية، لا عن مشيئة المجتمع، والقوانين التي يرسمها لن تكون حينذاك قوانين حقيقية. وهدف القوانين الأساسية تلافي هذا الخطر بالذات وتداركه: فهي ترغم العاهل على أن يحكم وفق قواعد إدارة الدولة التي تحدّدها هي نفسها، وتحدّد كيفية تنفيذ القوانين، وشروط اللجوء إلى القوات المسلحة. كما أنها، أي القوانين الأساسية، تحدّد نظام خلافة العاهل، وحقوق مختلف طبقات المواطنين، وحقوق الطوائف الدينية[٢]... إلخ.

والمفروض بالقوانين الأساسية أن تحدد تحديداً دقيقاً حقوق قائد الأمة وحدود طاعة المواطنين. لكن بما أن ما من شعب على وجه هذه الأرض عرف، كما يُلاحظ دولباخ، كيف يسنّ القوانين المطلوبة، أو أن يتكهن بجميع النزاعات القابلة للنشوب بين الأمة والعاهل، فإن هذه النزاعات تُحسم في العادة عن طريق اللجوء إلى القوة. والقوانين الأساسية، التي تختلف من أمة إلى أخرى، عرضة، مثلها مثل القوانين المدنية، للتغيير تمشياً مع الحاجات والعادات، والأحكام المسبقة، ومستوى ثقافة الشعوب. بيد أنه لا يجوز إلغاؤها أو تعديلها إلاّ من قبل السلطة التي أقرتها: أي من قبل المجتمع نفسه. فسواء أعمدت الشعوب إلى تحديد سلطات عواهلها أم أهملت ذلك نتيجة ظروف محددة، فليس لا لمفعول الزمن ولا للعادة، كما يقول دولباخ، أن يحرماها من حقها في تصحيح أخطائها بحسب حاجاتها الخاصة[٣].

ويطرح دولباخ أيضاً، من باب تحليل المبادئ الأساسية للمجتمع الإنساني، مسألة ظهور اللامساواة بين الناس، والمدلول الاجتماعي لهذه اللامساواة. بيد أن محاكماته حول هذه المسألة تتسم بالتجريد، نظراً إلى عجزه عن إدراك الصلة القائمة بين شتى أشكال اللامساواة ومختلف أنماط الإنتاج. وهنا أيضاً ينطلق دولباخ من الطبيعة البشرية.

---

(١) المصدر نفسه، م١، ص ١٢٧ ـ ١٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، م١، ص ١٣١، ١٣٥، ١٤٤ ـ ١٤٦.

فالطبيعة، كما يقول، قد أضفت على البشر ذلك التنوّع الذي نلمسه في أعمالها الأخرى. وهذا التنوّع هو مصدر اللامساواة في المجتمعات البشرية. ليست اللامساواة إذن بمؤذية على الإطلاق، بل هي تسهم على العكس في صون حياة المجتمع وفي توفير شروط البقاء له. فحتى لو وُزعت الخيرات بالتعادل بين الناس، لظهرت اللامساواة من جديد داخل المجتمع. فالرجل القدير سيتمكّن من زراعة مساحة أكبر من الأرض ومن إخصابها، في حين سيكتفي الضعيف بمساحة أصغر وسيحصل على نتائج أقلّ شأناً. وهكذا تفضي اللامساواة في الطاقات والقدرات بلا تأخير إلى بروز اللامساواة من جديد في الممتلكات. والأمر بالمثل بالنسبة إلى تفاوت القدرات على فعل الخير، وعلى مساعدة الآخرين، وعلى توجيههم وريادتهم، الأمر الذي يؤدي إلى بروز ذلك التفاوت في السطوة الذي هو أساس تزعّم بعض الناس لبعضهم الآخر.

إن اللامساواة الطبيعية بين الناس، أي تفاوت طاقاتهم وقدراتهم، تعود بفائدة أخرى على المجتمع بحسب دولباخ: فهي تهيئ الناس وتحدو بهم إلى أن يضعوا في خدمة المجموع ما منّت به الطبيعة على كل واحد منهم على حدة. فعلى الرجل القوي، باسم الصالح العام، أن يبذل العون للضعيف، وعلى الغني أن يساعد الفقير، وعلى العاقل أن يأخذ بيد المنساق وراء أهوائه وشهواته. والتوزيع العادل للخدمات المتبادلة هو وحده الذي يضمن سعادة المجتمع. ولا حاجة بنا إلى التنويه بسذاجة هذه المحاكمات وبطابعها المجرد. ومن الواضح أن دولباخ كان يرمي إلى الدفاع عن اللامساواة ضد تهجمات نقّادها العديدين (مدرسة روسو، ومابلي، ومورلّي، وغيرهم) وإلى إثبات ضرورتها للمجتمع. ولكن من الواضح أيضاً أن حججه لم تساعد إطلاقاً على فهم مسألة اللامساواة الاجتماعية فهماً علمياً[1].

إن تبرير اللامساواة، باعتبارها لازمة وضرورية، هو بمثابة تمهيد عند دولباخ لتبرير ضرورة الملكية وفائدتها. فالملكية، أسوةً باللامساواة، تنبثق في نظره من قوانين الطبيعة، وتشكّل حقاً طبيعياً للإنسان. وما هي في نهاية المطاف إلا القدرة التي أعطيت للإنسان كيما ينفرد في التمتع بالأشياء التي خلقها بعمله ومهارته وفنه. وهي تضمن للإنسان حقّه في أرزاقه، وترضي تطلعه إلى الإنصاف والعدل. والملكية، التي تربط الإنسان بأرض وطنه، تبث فيه حب هذا الوطن. وبفضل الملكية ـ يقول دولباخ ـ يصبح الحقل جزءاً من الإنسان الذي يزرعه، إنْ جاز التعبير. ذلك أن إرادته، وذراعيه، وقواه، ومهارته، وبالاختصار صفاته الفردية الملازمة لشخصه، هي التي جعلت من هذا

(١) المصدر نفسه، م١، ص ٢٨ ـ ٣٠، ٥٦ ـ ٥٨.

الحقل ما صار إليه. الملكية هي إذن من صنع العمل بحسب رأي دولباخ. وبما أن العمل الذي يقدمه زيد من الناس لا يعادل ذاك الذي يقدمه عمرو، فإن ممتلكات الأول لن تكون بالتالي مساوية لممتلكات الثاني. إن المساواة شيء مستحيل في ميدان الملكية. والتفاوت في الملكية إذن أمر مشروع[١].

لقد عارض دولباخ، كما نعلم، أمثَلة **الحالة الطبيعية**. كما أنكر أيضاً أطروحة الشيوع **الطبيعي** الأولي للثروات. فـ "إنسانه الطبيعي" ملاّك، ونظام الحياة الطبيعي نظام فردوي. لكنه، وإنْ اعترف بالملكية وباللامساواة الطبيعيتين، يذهب إلى القول، على غرار ديدرو، إن العقل يقضي بالحيلولة دون الشطط في التفاوت واللامساواة. ويتعيّن على المجتمع، إذا كانت بنيته معقولة، أن يمنع أفراده من تسخير قواهم وأملاكهم لإلحاق الأذى ببعضهم بعضاً. فكل إنسان يطلب السعادة، ويحبذ الاستفادة من عمل غيره. لذلك فإن الحكم الصالح والتشريع العادل مطالبان بتحقيق التوازن في هذه الشروط بين أفراد المجتمع، وبالاستعانة بالمحاكم، إذا ما اقتضى الأمر، لتدارك كل شطط في استغلال اللامساواة الطبيعية. وإلا لجأ بعض أفراد المجتمع، بالقوة أو بالحيلة، إلى وضع يدهم على نتاج عمل غيرهم. وتتسبّب الملكية، وقد أصبحت سبباً للشقاق، في إثارة سلسلة متصلة من الخلافات والمنازعات داخل المجتمع. وفي النهاية، يستولي أشخاص عديمو الجدوى أو مؤذون للمجتمع على منافع ونوائل كانت ستكون، بطبيعتها، من نصيب مواطنيهم، فنراهم يتعدّون على أشخاصهم ويغتصبون أملاكهم، بل يتصرّفون وكأنهم **خُوّلوا الحقّ** في أن يكونوا ظالمين، مجحفين[٢].

إن معظم شعوب الأرض تضطر إلى أن تغدق عرقها، ودمها، وخيراتها على حكّامها، وعلى الأغنياء، وعلى النبلاء. أي على جحدة، ناكرين للجميل، كافرين بالنعمة، يحاولون أن يقنعوا الشعب بأن السماء شاءت أن يعمل الناس من أجلهم وأن يتفانوا في خدمة خيلائهم، وكسلهم، ورغد العيش والبذخ الذي يرتعون فيه. صحيح أن المجتمع ـ يضيف دولباخ القول ـ يقيم تفاوتاً محتوماً ومشروعاً بين أفراده، بيد أنه يتحتّم أن يقوم هذا التفاوت على أساس حب جميع المواطنين وتقديرهم، وأن يكون جزاء المنافع والفوائد المقدّمة إلى المجتمع.

وحسب الفرد أن يكون مفيداً حقاً، وأن يؤدي المهام الموكلة إليه، حتى يحظى بالتقدير الذي هو أهل له في كل مجتمع جيد التنظيم. ويعمد الحكم، شحذاً لهمم

---

(١) المصدر نفسه، م١، ص ٥٣ ـ ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، م١، ص ٥٧ ـ ٦٣؛ **النظام الاجتماعي**، م٣، ص ٣٤.

المواطنين ولما هو نافع من أهوائهم للمجتمع، إلى تقليدهم بعض السلطة في حقل أو في آخر، وإلى إغداق الألقاب والمكافآت عليهم. وهكذا فإن المجتمع، المنطلق من اللامساواة الفطرية، يعمّقها ويزيد من حدّتها بين أفراده إذ يشمل بها وضعهم الاجتماعي أيضاً، وهو ضرب آخر من التفاوت يعدّه دولباخ محتوماً بدوره. والواقع أن دولباخ لا يستنكر سوى اللامساواة أمام القانون وفي الميدان الضريبي. فما من استحقاق، وما من لقب قمين بتبريرها في نظره[1].

إن النظام الاجتماعي المنطقي والمعقول هو، بحسب نظرية دولباخ، النظام البورجوازي القائم على التقيّد الصارم بمبدأ الملكية الخاصة، وهو مبدأ يشق الطريق أمام التفاوت المتنامي للممتلكات الفردية، وإنما بعد "تنقيته" من جوانبه السلبية وشوائبه الملازمة لطبيعته بالذات، وكذلك من ميراث الماضي الإقطاعي.

* * *

عرفنا من قبل أن مذهب دولباخ ينطلق من مفهوم العلاقة العامة اللازمة بين الظاهرات، بما فيها الظاهرات ذات الصفة الاجتماعية. ومن هذا المنظور، فإن الإنسان الذي يعيش وفق قوانين طبيعته لا ينأى عنها ولا يحيد حتى عندما يسعى إلى تملّك ثمرة جهود غيره، أو حتى عندما يغتصب السلطة بالقوة ويسخّرها لخدمة مصلحته الشخصية. والحال أن وقائع كهذه، وبوجه عام النظام القائم في المجتمعات الإنسانية قاطبة، تتعارض، بحسب دولباخ، تعارضاً صارخاً مع "قوانين الطبيعة" كما تصورها نظرية الحق الطبيعي. فكيف نفسّر هذا التنافر بين طبيعة الإنسان وبين شروط حياته الفعلية التي يفترض فيها أن تكون خاضعة للطبيعة البشرية ومنبثقة عنها؟ لا يسعنا أن نقول في الحقيقة إن دولباخ يعطي جواباً محدداً وشاملاً عن هذا السؤال. بيد أننا نستطيع أن نميّز بوضوح وجهة بحثه عن هذا الجواب.

إن أهواء الشعوب، كما يقول دولباخ، متنوعة إلى ما لا نهاية. وهي تنمو وتتبدل مع تطور المجتمع، وتحت تأثير شروط الحياة المختلفة، كالمناخ، والتربة، والإنتاج، والأغذية، والقوانين، والأعراف. وبالإجمال، تكوّن هذه الأهواء، بنوع ما، طابع الأمة الذي يختلف من شعب إلى آخر. ولئن كان العقل هو الذي يسيطر على الأهواء لدى الفرد، فإن "الرأي"، من منظور دولباخ، هو الذي يحكم **الأهواء** الاجتماعية، أي مجموع الأفكار الضاربة الجذور في مجتمع من المجتمعات. ودور الرأي العام في قولبة الإنسان أعظم بكثير، في رأي دولباخ، من دور المناخ أو الطبيعة. وتكون آراء الناس

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٥٨ ـ ٦٣/ م٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

صحيحة عندما تعتمد على التجربة والعقل، وتكون خاطئة عندما تتولّد عن الجهل وعن الأفكار المسبقة. والآراء الخاطئة، المعززة بالتربية والدين والعادة، تصبح عزيزة على الإنسان. والآراء الخاطئة المهيمنة هي مصدر جميع الشرور الأخلاقية والاجتماعية التي يكابد منها الجنس البشري.

بيد أن دولباخ لا يتقيد تقيداً منطقياً صارماً بهذا التفسير للشرور في المجتمع باعتبارها ناجمة عن الآراء الخاطئة. فالرأي العام يتكوّن، في نظره، بفعل عدد من العوامل، وفي مقدمتها الدولة، أي تلك السلطة التي خلقها البشر بأنفسهم والتي تحكم العلاقات الاجتماعية كافة. والسياسة الحكيمة توجه أهواء الشعب وتؤثّر في رأيه باتجاه يتفق مع أهداف المجتمع. أما الحكم السيء فإنه يزيّف دوماً الرأي العام ويضلّله. وهكذا فإن النظام الاجتماعي السيء هو، من جهة، حصيلة رأي عام خاطئ، والرأي العام الخاطئ هو، من جهة أخرى، حصيلة نظام اجتماعي سيء[1].

كان دولباخ، أسوة بسائر المفكّرين العقلانيين في القرن الثامن عشر، يعتبر الجهل وسطاً مؤاتياً لنمو الآراء الخاطئة، وبالتالي لنمو الشر الاجتماعي برمته. فالإنسان الجاهل يعجز عن إدراك مصلحته الحقيقية. ويستغلّ الحكّام السيئون جهل الناس وتعاميهم عن الحقيقة لترسيخ أفكار خاطئة في أذهانهم حول طبيعتهم وسعادتهم. وعندما يحظّرون عليهم الإصغاء إلى نصح التجربة وصوت العقل، وينيبون منابهما الأشباح والقصص الخرافية، يتعزّز جهلهم، وتنحطّ الأخلاق والعادات، مما يؤدّي إلى تعميق الهوّة الفاصلة بين القوانين المدنية التي وضعها البشر وبين القوانين الطبيعية، وإلى زجّ الأولى في تناقض وتناحر مع الثانية. وقد يستدرج الجهل والأحكام المسبقة الغاشمة المجتمع إلى التخلّي عن حقوق الجنس البشري التي لا يجوز التصرّف بها. فالعقل نادراً ما يتحكّم بولادة المجتمعات[2].

يركّز دولباخ اهتمامه، في مؤلّفاته التي تناول فيها القضايا الاجتماعية والسياسية، على تحليل ظواهر الحياة الاجتماعية من منظور **الطبيعة والحق الطبيعي**. غير أنه لا يهمل، إذا ما رأى في الأمر نفعاً، الحجج ذات الطابع التاريخي. والحق أنه، مثله مثل ڤولتير رفيقه في النضال من أجل نشر الأنوار، ما كان يسيء تقدير أهمية هذه الحجج، كما تشهد على ذلك صفحات عديدة من أعماله.

لم يكن في مقدور دولباخ، المتمسّك بالتصوّرات المثالية عن تطوّر المجتمع، أن

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ١٥٦، ١٧٧ ـ ١٧٨؛ **النظام الاجتماعي**، م٣، ص ٣ ـ ٤.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢١ ـ ٢٢، ٥٢، ٧٣، ١٤٥/م٢، ص ١١ ـ ١٤، ٢٧٤، ٤٠١.

يعطي تبريراً علمياً لأطروحاته الاجتماعية والسياسية. فتأملاته حول التاريخ، المتسمة في معظم الأحيان بالسذاجة والتجريد، تقترن على الدوام باستدلالاته المبنية على أساس الحق الطبيعي، هذه الاستدلالات التي يكرّر فيها نفسه باستمرار، كما في كتبه جميعاً. ولا بد مع ذلك من أن نتوقف عندها إنْ شئنا أن يأتي تعريفنا لمذهبه أدنى إلى الكمال.

تتعرّض الأمم، في رأيه، للأزمات، والكوارث، والانقلابات، والتحوّلات في الشكل، شأنها شأن الأجسام الفيزيائية. وهي، أسوة بكل ما في الطبيعة، تتكوّن وتنمو، ثم تتفكك وتتحلل في النهاية. وكان دولباخ من أنصار التصوّر الشائع في الأوساط الفكرية في القرن الثامن عشر والقائل بالتماثل بين نمو الفرد ونمو الأمم. فالأمم، كالبشر، تمر بمرحلة طفولة، ثم بطور شباب، ثم تبلغ سن النضوج، فالشيخوخة، فالموت، هذه النهاية التي جعلت منها الطبيعة المصير المحتوم للكائنات طراً. وهذه التحولات هي من طبيعة الأمور، وليس للحكمة البشرية من حيلة فيها.

إن وصف دولباخ لمراحل نمو الأمم وتطورها يذكّرنا إلى حد ما بوصف تورغو للظاهرة نفسها. فقوام الأمم، كما يقول، ما كان يعدو أن يكون عند ولادة المجتمعات حشداً من المحاربين المتوحشين. وكان هؤلاء المحاربون، الذين لا مساكن ثابتة لهم، يتنقلون من منطقة إلى أخرى ويتعاطون صيد الحيوانات والأسماك. وكانت أشكال التنظيم الاجتماعي في تلك الأيام تقتصر على العائلة، والعشيرة، والقبيلة. وكان البشر، في تلك المرحلة التي يجوز لنا أن نسمّيها بمرحلة طفولة الإنسانية، يتميّزون بالجهل، والشراسة، والتقلب، وبالانجرار وراء الخرافات والأباطيل. لكن بعد أن أدرك هؤلاء البدو الرحل فوائد الحياة المسالمة والمستقرة، أخذوا يُمارسون الزراعة، ثم الصناعة والتجارة. وكان تنامي حاجاتهم هو الحافز الرئيسي، في نظر دولباخ، لانطلاق نشاطهم الإنتاجي وتطوّره هذا[١].

إن كل تقدم في حياة المجتمعات يفترض، بصورة طبيعية، تغييراً في قوانينها. ولقد كانت القوانين والأعراف البدائية تتسم، في أكثر من جانب من جوانبها، بالجهالة، والإجحاف، كما كانت تقوم على أساس من الأحكام المسبقة التي لم يفلح حتى الإنسان العصري في الانعتاق منها دوماً. وهذه القوانين، المتكيّفة مع مجتمع من المحاربين، لم تكن لتناسب على الإطلاق مجتمعات المزارعين والتجار: فتشريعات العصور الهمجية لا تملك إلاّ أن تلحق الضرر بالمجتمعات المتحضّرة[٢].

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٣٨ ـ ٣٩، ١١٢/ م٢، ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ **النظام الاجتماعي**، م١، ص ٢٠١/ م٢، ص ٢١.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ١٦١.

وتطور المجتمعات البشرية هذا ليس محتوماً فحسب، بل طبيعي أيضاً في نظر دولباخ. فهو يلاحظ، ملمحاً إلى روسو، أن الفلسفة التشاؤمية تناشد البشر العدول عن الحياة الاجتماعية والعودة إلى الغابات حيث كان أجدادنا يخوضون صراعاً لا هوادة فيه للحفاظ على حياتهم المهدّدة من قبل الوحوش الكاسرة. لكن لو قُدِّر لهذه الفلسفة أن تنتصر، أي لو عاد الناس إلى الحالة الطبيعية ناكصين عن عاداتهم وعن منافع الحياة في المجتمع وتسهيلاتها، فإن قُدراتهم ورغبتهم في تحسين شروط حياتهم ستدفع بهم من جديد، كما يقول دولباخ، إلى اجتياز مراحل الدورة السابقة ليعودوا، بعد بضعة قرون من الكفاح، إلى الوضع الذي هم عليه حالياً[١].

والأمر بالمثل فيما يتصل بتغيّر أشكال الحكم، هذا التغير الذي يعتبره دولباخ اعتيادياً ومألوفاً من المنظور التاريخي. فالسلطة، في رأيه، قديمة قدم المجتمع نفسه. وما دام البشر قد عاشوا على الدوام في مجتمعات، فإنهم كانوا على الدوام أيضاً محكومين. حتى الخلية الأولية للمجتمع، أي الأسرة، كان لها رئيس. وطرداً مع تزايد المجتمعات تعداداً، كانت أشكال الحكم تزداد تعقيداً. علماً بأن ثمة أشكالاً مختلفة لتطور السلطة. فبعض الأسر، المتحدة لتأمين حمايتها المشتركة، كانت تحافظ على سلطة أربابها كافة للبتّ في الشؤون المشتركة. وثمة أشكال حكم عديدة رأت النور عن طريق العنف، والعنف فقط: فقد كان اللصوص وقطّاع الطرق ينصّبون أنفسهم بالقوة حكاماً على مجتمعات مقهورة ومغلوبة على أمرها[٢].

عندما تتواجد مجتمعات متوحشة مع مجتمعات أكثر تطوراً واستنارةً، فقد تأخذ الأمور منحى آخر. فعندما يصل رجال أكثر تحضراً إلى بلد متوحش، سرعان ما ينصّبون أنفسهم سادةً عليه، فيعمدون إلى توحيد الأسر التي كانت تعيش منفردة قبل ذاك، وإلى تدريب السكان الأصليين على الزراعة والمهن المفيدة، كما يمنحونهم قوانين، وآلهة، وشكلاً من أشكال العبادة.

وبالمقابل فإن المتوحشين، الذين يرون في هؤلاء المشترعين المثقفين كائنات فوق طبيعية، يجعلون منهم عرّافيهم، وكهنتهم، وقضاتهم، بل أحياناً آلهتهم، ولا سيما بعد وفاتهم[٣]. وهكذا فإن السلطة، منذ أطوارها الأولى، تجد سنداً ودعماً لها في الأحكام الدينية المسبقة، وترتدي إلى حد ما طابعاً ثيوقراطياً.

وبما أن المجتمعات كافة تتحوّل، في المراحل اللاحقة من تطوّرها، إلى

---

(١) **النظام الاجتماعي**، م١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٧٧ ـ ٨٢.

(٣) **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٢١.

مجتمعات محاربة ومتحاربة باستمرار، فإنها تُدار على غرار المعسكرات من قبل قادة الحروب. وتعطشها إلى الفتوحات يدفع بها إلى استعباد شعوب مجاورة، بمساعدة شعوب مغلوبة، وإلى تقسيم الغنائم بين محاربيها. وفي مثل هذه الحال يكون العنف المصدر الوحيد لحقوق العاهل. ويذهب دولباخ إلى القول أحياناً، من منطلق وجهة نظر أعمّ، إن ما من شعب قد سنّ قوانين واضحة ودقيقة تحدد تحديداً عاقلاً حكيماً سلطة قادته أو تضمن حرية مواطنيه. فقد لجأت بعض الشعوب، بعد أن طفح كيلها من عسف عواهلها وطغيانهم، إلى الثورة عليهم؛ وكانت، بعد تحررها من حكمهم، تعمد إلى تسليم السلطة إلى بعض المواطنين المميزين من حيث مواهبهم أو فضائلهم أو ثرواتهم. كانت السيادة في مثل هذه المجتمعات ترتدي طابعاً جماعياً، أرستقراطياً. لكن غالباً ما كان أعضاء هذه الأرستقراطية يسيئون استعمال سلطتهم ويتحولون بدورهم إلى طغاة مستبدين. وكان الشعب يثور من جديد ويقبض بيديه على زمام السلطة. لكن سرعان ما كان يتحوّل، نتيجة تلونه وتقلبه وانجرافه وراء أهوائه، إلى أداة طيّعة وغير واعية بين يدي أول مغامر طموح، أي بين يدي طاغيته المقبل[١].

إن الدين، بمعتقداته المتناقضة تناقضاً صارخاً مع قوانين الطبيعة، يشكّل شرطاً من الشروط الأساسية لتوطد الحكم الاستبدادي. ويولي دولباخ أهمية خاصة للدور الذي يلعبه الدين ورجال الدين في إقامة الأنظمة المشوهة والمنحرفة، مدلّلاً بذلك على تأثره بآراء مسلييه Meslier التي كان مطلعاً عليها جيد الاطلاع، كما نعلم. فعند فجر الحضارة كان الكهنة، الذين يسميهم دولباخ «الممثلين المرئيين لكائنات غير مرئية»[٢]، يتولون بأنفسهم في كثير من الأحيان حكم الشعوب. وبعد أن طردهم قادة الحروب من مناصبهم وانتزعوا منهم سلطاتهم تمكنوا، بالتملق تارة وبالترهيب طوراً، من فرض ضرب من الوصاية على الملوك الدنيويين، وأضفوا طابعاً من القداسة على حكمهم لقاء تقاسمه وإياهم. وقد ابتدع الكهنة لهذا الغرض مبدأً روحياً جديداً يمنح القادة حقاً "مشروعاً" في اضطهاد الشعوب. فقد رسَّخوا في أذهان الناس فكرة انبثاق سلطة رؤسائهم عن السلطة الأسمى التي تحكم العالم وتتحكّم به. وهكذا وجدت الأمم المضلَّلة نفسها وقد حُرمت من حقوقها الطبيعية، ورأى الاستبداد والعسف النور، وارتدت تجاوزات الحكام وإساءتهم لاستخدام السلطة طابع سر من أسرار الدين[٣].

---

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٤٤ ـ ١٤٧.

(٣) المصدر نفسه، م١، ص ١٤٦ ـ ١٤٩، ١٩٣ ـ ١٩٧.

لقد لعب رجال الدين دور الخادم الأمين للاستبداد، لا في مرحلة تكوّنه ونشأته فحسب، بل أيضاً طوال تاريخه المديد. وقد تحول مرشدو الشعب الروحيون هم أنفسهم إلى سادة إقطاعيين، بل أحياناً إلى عواهل وحكّام. وكانت جدوى هذه الشخصيات المقدسة وهمية مئة بالمئة، وما كانت الأمم والشعوب في أرجح الظن لتشجع بطالة رجال الدين وتكافئهم عليها لو لم تعقد آمالاً كاذبة على جدواها وتتوهم أنها نافعة لها.

وعندما كانت أمة من الأمم تفتح عينيها على الحقيقة، وقد تحرّرت من مخاوفها ومن أحكامها الباطلة، كانت تنتزع من رجال الدين جميع امتيازاتهم التي كانت تتناسب مع حجم جهلها. وفي مثل هذه الحال، كان المجتمع يرى أن من حقه التصرّف بأملاك رجال الدين على النحو الذي يخدم مصلحة الشعب. وقد ذهب دولباخ إلى التأكيد، وكأنه يستبق القرارات التي اتخذتها الجمعية التأسيسية فيما بعد بصدد أملاك رجال الدين، بأن المجتمع، بتخويله نفسه حق التصرف بهذه الأملاك، يسترد حقوق ملكيته على أملاكه الخاصة التي لم توضع في تصرّف رجال الدين إلا بصورة مشروطة ولاعتبارات فقدت قيمتها. وسلطان رجال الدين لا يدوم إلاّ ما دام الناس على جهلهم. وما أن تستنير عقول البشر حتى يتحرّروا من هذه الأوهام[1].

إن الأنظمة الاستبدادية لا تقوم على أساس الطبيعة، أو التجربة والخبرة، أو البحث عن السعادة العامة، بل على أساس الشهوات والأهواء، ولمصلحة الحكّام الشخصية. وإذا كانت الخبرة، والمقدرة، والعقل، والتيقظ، صفات لا غنى عنها لكل حكم مطابق للقوانين، فإن الحكم الاستبدادي بالمقابل لا يحتاج إلى شيء آخر غير القوة. والعلاقات القائمة بين الملوك والشعوب في معظم أقطار العالم تشبه وضع المسافرين حينما يهاجمهم في الغابة قاطع طريق: فهم لا يوافقون فحسب على إعطاء كل ما يملكون للإبقاء على حياتهم، بل يقبلون أيضاً بنقل ما غنمه منهم إلى حيث يُؤمرون.

إن الرهبة، والسذاجة، والأحكام المسبقة غالباً ما تحجب نور الفهم والمعرفة عن وعي الشعوب. والجهل يحيل البشر رقيقاً. والشعوب الغارقة في دياميس الظلمات لا تملك لا القوة، ولا العقل، ولا الدراية اللازمة لتفرض على ملوكها قواعد وضوابط في الحكم. وعلى كل حال، إن حقوق الأمم، سواء أكانت منصوصاً عليها بالنص الصريح أم لا، تُداس بالأقدام من قبل الحكم المستبدّ، المخالف للطبيعة. وعندما تفتح

---

(١) المصدر نفسه، م١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٨.

الظروف أعين الشعوب، فتصغي لصوت العقل والحكمة، تدرك أن حقوق الطغاة الوهمية هي من صُنع العنف، وأن العنف غير قادر على إلغاء حقوق الإنسان الخالدة. ويهتف دولباخ قائلاً: «يا أيها الطغاة، لا رعية لكم إلاّ من الجهلة»[١].

يرى دولباخ في نظام اللصوصية المنظّم، المعروف باسم "الإقطاعية"، شكلاً خاصاً من أشكال الاستبداد. فقد كان المحاربون يحتلّون مكانة خاصة في الدول البدائية. وكان الجند وحدهم يعتبرون بشراً في المناطق التي تمّ فتحها. وكان هؤلاء الجند ينفردون مع قادتهم بسنّ القوانين وبتقرير مصير الأمة التي يفترض بهم أنهم يمثّلونها. ولم يكن للشعب من حساب في الدولة. وهكذا حاز الجند بالتدريج على استقلال مشؤوم، وعلى الحقّ في الاستبداد بشعوب كان أجدادهم قد ساعدوا الطغاة على قهرها واستعبادها[٢]. وخلال تلك الحقبة من الزمن تكوّنت، في أقطار أوروبا كافة تقريباً، طبقة النبلاء الأرستقراطية. وقد تمكّن المقطعون Vassaux الأقوياء، الخاضعون بقدر أو بآخر للسلطة الملكية، من منافسة ملوكهم، بل من التغلّب عليهم وكسف شمسهم في خاتمة المطاف. وهكذا وجد الشعب نفسه يرزح تحت نير طغاة كثيرين استعصى على أي كان أن يكبحهم ويوقفهم عند حدهم. وثمار هذا الحكم الإقطاعي المريرة، كما يقول دولباخ، قطفتها كل الشعوب تقريباً[٣].

بعد صراعٍ عنيف وضار، توصل الملوك إلى كبح جماح السادة الإقطاعيين الذين كانوا يشكّلون حجر عثرة في وجه سلطانهم وسطوتهم. وقد أُكرهت طبقة النبلاء الإقطاعيين على الرضوخ للملوك الذين عرفوا كيف يستغلّون بحذق أسباب الشقاق والخلاف بين رعاياهم لتوطيد سلطانهم. وفي جميع الأقطار الأوروبية تقريباً كانت توجد، منذ زمن بعيد، هيئة عامة جماعية تحدّ السلطة الملكية بهذا القدر أو ذاك. ولموازنة نفوذ طبقة النبلاء الإقطاعيين داخل هذه الهيئة، شرّع الملوك أبوابها أمام ممثلي الشعب، أي ممثلي "العامة" أو "الطبقة الثالثة". وبما عرف عنهم من نزوع، بطبعهم، إلى الاستبداد تمكنوا في زمن لاحق من تحويل القيود التي فرضتها تلك الهيئات التمثيلية (المقصود هنا هيئة الطبقات الثلاث) على سلطانهم إلى محض قيود وهمية. وقد ظلّت طبقة النبلاء تشكّل هيئة على حدة، ولم تمتزج بالعامة. وقد اضطرت، بعد

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٤، ١٥٤، ١٧٠، ٢٦٦/ م٢، ص ٢؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٤٦.

(٣) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

أن كانت تنافس الملوك فيما مضى، إلى الركوع أمامهم وإلى وضع نفسها في خدمتهم. وكان معظم "الندماء" وأصحاب الحظوة والوزراء ينتمون إلى طبقة النبلاء. وكان هؤلاء يتبجحون، على الرغم من التحوّلات السلبية التي طرأت على وضعهم، بانتمائهم إلى طبقة متميّزة، من جوهر أسمى. ويتساءل دولباخ قائلاً: «هل هم فعلاً من العظام هؤلاء الخدم الزاحفون على بطونهم، المتناحرون فيما بينهم لأداء أخسّ الخدمات وأحطّها لسيدٍ متعالٍ ومتعجرفٍ، واللامتوانون عن أحقر الأفعال وأنذلها ما دامت تعود عليهم بالحظوة (. . .) وتكسبهم، بحسب اعتقادهم، حق ازدراء مواطنيهم واحتقارهم؟»[١].

إن آفة الدولة المستبدة الأولى تتمثّل، بحسب دولباخ، بالبلاط، أي بالحاشية التي تحيط مباشرة بالحاكم المستبد: الوزراء، والمحظيون، والندماء، أي تلك الطغمة من ذوي النيات السيئة الذين لا هدف لهم سوى إفساد الملك واضطهاد رعاياه، تلك المياه الآسنة التي تسودها على الدوام أجواء الفجور، والكذب، والخيانة. والعاهل الفاسد يكون وزراؤه على صورته. ووجود وزير مستنير في حكم فاسد يكاد يكون من مستحيلات الأمور. وللندماء والوزراء مصلحة في أن يكون العاهل جاهلاً، كما يقول دولباخ: فكلما اشتدّ عجز العاهل واستفحل، تعاظم دور وزرائه وتنامى نفوذهم. والعاهل الذي لا يحيط به سوى ندمائه ووزرائه لن يسمع صوت الحقيقة أبداً[٢].

حيثما لا يوجد ملوك شرعيون، بل طغاة مستبدّون فحسب، لا يوجد أيضاً مواطنون حقيقيون. يهتف دولباخ قائلاً: «لا يحكم الاستبداد إلا عبيداً، ولا يحكم الطغيان إلا أعداء!». ويضيف قائلاً: «إن المواطن، إذ يطيع حكّامه، يعمل في سبيل سعادته الخاصة. أما العبد فهو، بطاعته، لا يعمل إلاّ من أجل سيد يكرهه. وليس إلا للمواطن وحده وطن»[٣].

كان المدلول العملي لهذه التأملات واضحاً ولا ريب في نظر قرّاء دولباخ. فقد كان هذا الأخير، بتأكيده على التعارض والتنافي بين طبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعية، من جهة، وبين الاستبداد وامتيازات النبلاء والقانون الإقطاعي وحكم المحظيين والكهنة الجشعين، من جهة أخرى، كان يهاجم بلا مراء الملكية الاستبدادية الفرنسية، والبلاط الفرنسي، ورجال الدين الكاثوليكي، وطغمة طفيليي قصر فرساي الجشعين والعاطلين عن العمل. ولا شك في أن دولباخ، بانتقاده العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة،

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٨، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٩٥ ـ ٣٠٦؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

(٣) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧، ٢٢٨.

كان يرمي إلى المساهمة، بقلمه، في تدمير النظام القديم وإعطاء البرهان النظري على إمكانية إعادة بناء المجتمع بحسب مبادئ العقل.

* * *

إن آراء دولباخ حول النظام السياسي المنشود لمجتمع الغد "العقلاني" لا تتميّز لا بوضوحها ودقتها ولا بتماسك منطقها. فهو يرى في احترام حقوق الإنسان الطبيعية وفي الامتناع عن المساس بها واحداً من المبادئ الأساسية لنظام سياسي عقلاني، كما أنه يعلّق أهمية خاصة على "حريات" المواطن، وعلى الأخص حرية التفكير، وحرية الضمير، وحرية الكلام، وحرية الصحافة. ويتعين على الحكم الصالح أن يراعي، إلى أبعد الحدود، الفكر البشري وتظاهراته. عليه أن يسمح لجميع رعاياه بأن يفكّروا ويسترسلوا في تفكيرهم كيفما شاؤوا بأمل أن يتغلّب العقل على الأخطاء بسلاح المنطق السليم. والشعوب لم تنصِّب الحكام عليها إلاّ ليوجهوا **أفعالها الخارجية**. من الحمق إذن أن يخول الحكّام أنفسهم حق تنظيم **الحركات الباطنة** لعقول رعاياهم والتحكّم بها. إن من الواجب أن تطلق الحرية للبشر ليفكّروا بما شاؤوا وكيفما شاؤوا. ولن تثير المساجلات بين ممثلي المذاهب الدينية المختلفة بلبلة في المجتمع، ما دام الحكم لا يتدخل فيها. وحرية التفكير، والكلام، والكتابة، دعامة كل حكم صالح. وحرمان المواطنين من حرية الكلام والصحافة بحجة أنهم قد يسيئون استعمالها، أمر لا يقلّ سخفاً وحمقاً عن منعهم من استخدام الشموع تخوفاً من الحرائق[١].

لا يعلّق دولباخ أهميةً جلى على أشكال الحكم. فهي غير ذات شأن عندما يكون المجتمع خاضعاً لقوانين عقلانية، تحظى بتأييد هذا المجتمع ودعمه، وتسدّ الطريق في وجه جميع محاولات القادة للتطاول على حقوق الشعب واغتصابها. والحرية الأصيلة ليست على الدوام الصفة التي تحدّد هذا الشكل أو غيره من أشكال الحكم. وما من شكل من أشكال الحكم يصلح لجميع الأمم على السواء، نظراً إلى تباين شروط حياتها، وعاداتها، وآرائها العامة، وأحكامها المسبقة، وحاجاتها. كما أنه ليس ثمة حكم يتفق مطلق الاتفاق مع مقتضيات العقل. ويرى بعضهم في ديمومة الحكم وقدرته على الاستمرار، أو في إثراء الأمة في ظله، مؤشراً على صلاحته. لكن ليس هذا واقع الحال. فعندما يكون الناس مقيّدين بقيود الجهل، والكسل، والأباطيل، فإنهم يتآلفون مع النير ويتحملونه لفترة طويلة من الزمن. وكثيراً ما تشكو دول غنية وقوية من سوء أنظمتها. والحق أنه ليس شكل الحكم هو الذي يضمن سعادة الأمة، وإنما العقل

(١) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ١١٤ ـ ١١٥، ١٢٥، ٢٦٢.

المستنير، والعادات الصالحة، وحب المصلحة العامة[1].

لكن دولباخ، وإنْ اعترف بالطابع النسبي لأشكال الحكم، يتناولها بالتحليل والتقييم كلاً على حدة. وهو لا يخفي موقفه السلبي من الديمقراطية، أي من حكم الشعب. فالشعب لم يخلق ليحكم، على حد زعمه، وهو عاجز عن ذلك، عاجز حتى عن الحكم على الأمور وعن التمييز بين الحرية والإباحية. وفي ظل حكم شعبي، يكون المجتمع على الدوام عرضة للاضطرابات وللنزاعات وللفتن التي تضرم، في نهاية المطاف، نار حرب أهلية[2].

ولم يكن حكم دولباخ على الحكم الأرستقراطي أكثر إيجابية. ففي ظل هذا النظام ينعدم الانسجام والاتفاق بين قادة الدولة الذين تحرّكهم أطماعهم ومصالحهم الشخصية: فكل واحد منهم يسعى إلى التغلّب على زملائه في الحكم، وإلى تشكيل حزب خاص به، وإلى تعبئة جيش من الأنصار يقاتلون من أجله. ولن يكون مصير المجتمع في ظل الحكم الأرستقراطي بأفضل مما يمكن أن يكون عليه في ظل الحكم الديمقراطي: فهو يكابد من تحزّبات واضطرابات وقلاقل لا نهاية لها. وحتى إذا لم يؤدِ الحكم الأرستقراطي إلى طغيان فرد واحد، فإنه يبقى بمثابة طغيان لزمرة من المواطنين تحالفت فيما بينها على تطويع المجتمع وإخضاعه لمصالحها. وتبذل أحياناً محاولات للتخفيف من حدّة عيوب الحكمين الديمقراطي والأرستقراطي، وذلك عن طريق المزج بينهما. وتكون النتيجة جمهورية مختلطة مع مجلس شيوخ أرستقراطي لا تتفق مصالحه أبداً مع مصالح الشعب. فمجلس الشيوخ يتطلع إلى فرض سيطرته على الشعب، والشعب يتطلع إلى الهدف نفسه، مما يحول دون اهتداء المجتمع إلى توازنه ودون قيامه بأعمال متفق عليها بالتشاور والتداول، لأنه يجد نفسه على الدوام فريسة للصراعات وللمشاحنات الداخلية[3].

يفضّل الناس في أغلب الأحيان، على حدّ زعم دولباخ، حكم الشخص الواحد، أي الحكم الملكي الذي يحظى، على ما يبدو، بإيثار الفيلسوف. فقوة المجتمع، إذا ما تركزت في شخص واحد، تجلّت على نحو أكثر فعالية وعزماً. ويفترض في الحكم بصورة عامة أن يكون على قدر كاف من الحزم والقوة ليرغم النوازع والميول الفردية

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٠١، ١٠٧ ـ ١٠٨؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٢٥.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٨٨ ـ ٩١، ٢٦٠ ـ ٢٦١/ م٢، ص ٩٤، ٣٤٨ ـ ٣٥١؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٣١.

(٣) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٩١ ـ ٩٤/ م٢، ص ٥.

على الامتثال للمصلحة العامة. بيد أن قوة الحكم الملكي تشكّل في الوقت نفسه خطراً على المجتمع. فقد يؤدي الحكم المطلق، الموكول إلى شخص واحد، إلى استعباد المجتمع واسترقاقه. وعلى هذا، فإن ائتمان شخص واحد على تمام السلطة ضرب من المجازفة، وفعلة من فعال التهور والهذيان. ويضيف دولباخ قائلاً إن تربية الملك الفاسدة غالباً ما تجعله ينسى أنه بشر هو الآخر. واطمئنانه إلى أن ما من قصاص يطاله، يخنق في ضميره كل شعور بالخجل أو بالتأنيب. وهؤلاء الملوك، العاجزون عن الحكم بأنفسهم، يتحوّلون على الدوام إلى ألعوبة بين أيدي عشيقاتهم ومحظييهم. ويكاد يتعذر عليهم معرفة حقيقة الأوضاع في البلاد، ولا يكتشفون في غالب الأحيان مصائب الأمة إلاّ ساعة سقوط حكمهم[1].

إن الصورة التي تقدّمها الدراسات التأريخية عن دولباخ هي، بالإجمال، صورة نصير لـ "الاستبداد المستنير". ذلك هو، على سبيل المثال، رأي المؤرّخ اللامع للفكر السياسي في فرنسا، هنري ميشال Henri Michel[2]. وبالفعل، إننا نجد في مؤلّفات دولباخ فقرات عديدة يمتدح فيها، بحماسة غير مألوفة لديه، "الأمراء الصالحين". ففي ظل حكم "ملك ـ مواطن"، يكون المجتمع حراً على الدوام، على حد زعمه. وإذا كان الملك "عادلاً"، فلن يستطيع وزراؤه التمادي في سوء استعمال سلطاتهم. فالعاهل الفاضل يفي من تلقاء نفسه بواجباته حيال المجتمع، وهو لا يخشى هجاءً أو ذمّاً. والملوك الحكماء والفاضلون هم وحدهم القادرون على تحقيق ازدهار الأمم واستنارتها. وهذا الشتات من الأفكار يلخّصه في هذه العبارة لأفلاطون: «تصبح الشعوب سعيدة يوم يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو الملوك فلاسفة». وتجدر الإشارة إلى أن دولباخ قد أهدى كتابه **سلطان الأخلاق** إلى "أبي الشعوب"، الملك لويس السادس عشر.

كانت فكرة الاستبداد المستنير تتحلّى، بلا أدنى ريب، بهالة كبيرة من الإغراء في نظر دولباخ. فقد كان هذا الاستبداد المستنير بالنسبة إليه، وإلى غيره من مفكّري القرن الثامن عشر البورجوازيين الحالمين بتحوّلات بورجوازية بلا فتن ولا اضطرابات، أي بلا ثورة شعبية، كان هذا الاستبداد المستنير يمثل في ظاهره الحلّ الأسهل والأقلّ إيلاماً للأزمة الاجتماعية والسياسية الموشكة على الانفجار. وكان أنصار هذه "اليوطوبيا"

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٨٥ ـ ٨٦، ١٠٢ ـ ١٠٣، ١١٤، ١٨٧، ١٩٤ ـ ٢٠٢، ٢١٣ ـ ٢١٩/ م٢، ص ٣٣٣ ـ ٣٤٠.

(٢) هنري ميشال: **فكرة الدولة**، باريس، ١٨٩٦، ص ١٧.

البورجوازية يحاولون الاهتداء إلى علائمها الأولى في برلين تارةً، وفي سان بطرسبورغ وفيينا طوراً. وقد وجدت هذه العقلية تعبيراً عنها في أعمال دولباخ حيث يتردد الكلام عن "الملك المستنير" الذي يُصوَّر في معظم الأحيان في صورة شخص خيالي يقف على طرفي نقيض من "الحكام المستبدين" الذين تعجّ بهم الحياة الفعلية. بيد أنه من غير المرجّح أن يكون دولباخ قد آمن حقاً بإمكانية ظهور ذلك الملك المستنير في إطار الوضع السياسي القائم في عصره: فمثل هذا الإيمان كان سيتعارض بقوة مع تعريفه العام للملكية كما عرضناه آنفاً.

لم يكن المثل الأعلى السياسي لدولباخ الاستبداد المستنير، بل الملكية الدستورية، **المختلطة** أو **المعتدلة** على حد تعبيره. فهي معتدلة لأنها تجمع بين السمات المميّزة لكل من الملكية وحكم النبلاء والديمقراطية. ومبدؤها الأساسي هو **التمثيل الشعبي**. ويُعرب دولباخ عن أمله في أن ينجح مثل هذا النظام في إقامة توازن بين قوى المجتمع قاطبة، وفي الحؤول دون بقاء شرائع هذا المجتمع خاضعة لنزوات العاهل، ولا سيما أن الشعب سيشارك بنفسه في سنّها وإقرارها عن طريق ممثليه المنتخبين. وإنْ كان من نظام جدير بالاحترام والتقدير، وقادر على تأمين أوفى قسط من السعادة للشعب، فهو يتمثّل، على ما يرى دولباخ، في هذه الملكية بالذات، وإنْ كانت عرضةً هي الأخرى، كما يحرص على إضافة القول، للتأثر بالأهواء والشهوات البشرية، شأنها شأن المؤسسات الأكثر قدرةً على الاستمرار التي أوجدها البشر. والنظام الذي يضمن تقاسم السلطة بين جميع طبقات الأمة هو خير حام لهذه الأمة من العسف، إذ إن سلطة العاهل تكون في ظلّه خاضعة لسلطة ممثّلي الشعب الخاضعين بدورهم لناخبيهم[1].

عندما يلزم دستور الدولة العاهل بأخذ مشورة شعبه، فإن أوامره تعبّر في نظر هذا الشعب عن إرادة الأمة، فينصاع لها المواطنون بملء وعيهم وإرادتهم. ولعلّ من أهمّ امتيازات الشعب الحر حقه في أن يحدد بنفسه الضرائب التي يتعيّن عليه دفعها لسد حاجات الدولة. وكي يكون العاهل على اطلاع دائم على أماني شعبه وحاجاته وآلامه، ينبغي أن تتمثّل الأمة، كما يقول دولباخ، بهيئة تتولّى مهمة نقل مطالب المواطنين العادلة إليه، ووضعه في صورة مشكلات رعاياه. وللإبقاء على السلطة، بمختصر القول، ضمن حدود القانون، فلا بد أن تكون الغلبة لهذا القانون، ولا بد أن يكون القانون متسلحاً بقوة أعظم شأناً من قوة العاهل، ولا بد أن تكون السلطة العليا ملجومة بقيود موصولة العرى بدستور البلاد ولا يمكن تحطيمها بالتالي بدون زعزعة هذا

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٩٨ ـ ١٠٠، ١٠٣ ـ ١٠٤.

الدستور وتقويض دعائمه، وبدون تعريض الراغبين في تجاوزها للخطر. وتقسيم السلطة كفيل وحده بتحقيق هذه النتائج[١].

تتعلّق الشعوب، بطبيعة الحال، بجميع الهيئات الوسيطة التي تندرج بينها وبين السلطة العليا: الدييتات، الهيئات التمثيلية، البرلمانات. فكل هيئة قادرة على معارضة العاهل وعلى التصدي لمآربه قمينة، كما يقول دولباخ، بكسب تعاطف الشعب الذي غالباً ما تقتصر معرفته بالسلطة العليا على المصائب التي تُنزلها به. لهذا السبب، فإن الشعب مدعو إلى مزيد من التمسّك بالهيئة التمثيلية الشعبية المخوّلة حقّ معارضة تصرفات العاهل ورده إلى الصراط المستقيم، بل معاقبته إذا ما اقتضى الأمر. ولهذا يهتف دولباخ قائلاً: «أيها المواطن! كافح من أجلها، وادعمها في مطالبها!»[٢].

عندما تشارك الأمة في السلطة التشريعية، فإن القوانين تعبّر عن الإرادة المشتركة. ولا تكون حقوق ممثلي الشعب مشروعة إلا إذا أوفوا بالتزاماتهم إزاء الشعب. وتبطل هذه الحقوق وتلتغي إذا ما خان الممثلون الشعب الذي يستمدّون منه سلطتهم، وانحازوا إلى صفوف مضطهِديه، وأيدوا العاهل ووزراءه في أفعالهم المجحفة والمنافية للشرائع. ويحقّ لناخبيهم عندئذ أن ينزعوا عنهم الصفة التمثيلية ويجرّدوهم من حقوقهم باعتبارهم خونة.

إن المواطنين المخلصين أشدّ الإخلاص لأوطانهم هم وحدهم المؤهلون لأن يصبحوا ممثلي الشعب الأوفياء. بيد أن أكثر ما يشدّ المواطن إلى وطنه هو ما به يرتهن قوت يومه ورغد عيشه، أي في المرتبة الأولى الأرض التي يملك. فهو يُماهي بين هذه الأرض ووطنه ويعتبرهما شيئاً واحداً. فمن أجل هذه الأرض يدفع الضرائب للدولة، ودفاعاً عنها يُقاتل في الحروب. لهذا السبب يرى دولباخ أن المصلحة العامة تقضي باختيار ممثلي الشعب من بين المواطنين الذين يملكون الأراضي. بيد أن هذا لا يعني على الإطلاق الاعتراف لطبقة معينة من طبقات الشعب دون غيرها بالحقّ في تمثيل الأمة. فجميع طبقات الشعب مفيدة للدولة، ولجميعها بالتالي، كما يقول دولباخ، الحقّ في الدفاع عن مصالحها. و"الشعب"[٣]، الذي يشكّل الجزء الأكبر من الأمة، هو الذي ينتج خيرات المجتمع كافة، وفيه تكمن قوة هذا الأخير. وينظر الملوك والنبلاء إلى الشعب بعين الازدراء والاحتقار، مع أنه هو الذي ينتج لهم كل ما يتنعمون به.

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨، ١٧٨ ـ ١٩٠؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٥٠.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٩٠ ـ ١٩٢، ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) المقصود هنا بكلمة "الشعب": العامة. (م)

والشعب المضطهَد لا بد أن يثور يوماً على الطغيان والظلم. وإذا ما تُركت للشعب حرية اختيار ممثليه، فإن اختياراته ستأتي في معظم الأحيان سليمة وعادلة[1].

ومن الممكن تلافي المحاذير الناشئة عن شساعة مساحة الدولة عن طريق خلق هيئات تمثيلية في المقاطعات. فتكون لكل مقاطعة مجلسها المحلي الذي يُخوَّل حق إيفاد مندوبين عنه إلى الجمعية القومية، أو إلى مجلس الطبقات الثلاث، ليدافعوا عن مصالح مقاطعتهم[2].

لكن تجدر بنا الإشارة إلى الحدود الضيّقة لنزعة دولباخ "الديمقراطية". فمفهوم الشعب لا يتطابق، عنده، مع مفهوم الطبقات الدنيا. فهذه الأخيرة تشكّل في نظره **الرعاع**، أي فئة جاهلة، ومحرومة من المنطق السليم، ومرشّحة لأن تكون مجرد أداة بين أيدي الديماغوجيين. ولا يجوز أن تنعم الجمهرة العاطلة عن العمل، من المتشردين المنحطّين، بحقّ انتخاب ممثلي الشعب، هذا الحق الذي هو وقف على الذين يعيشون بشرف ونزاهة من وراء عملهم، ومن غلال أراضيهم. والغريب في هذه التأملات حول الحقّ الانتخابي أن دولباخ لا يستثني "حثالة المجتمع" فحسب من عداد المواطنين المتمتعين بالحقوق المدنية، بل أيضاً الحرفيين والتجار والأجراء الذين لا أرض لهم. هذه الفئة من المواطنين تستأهل، كما يقول، حماية الدولة، نظراً إلى دورها المفيد في المجتمع، بيد أن ممثليها لن يصبحوا أعضاء فعليين في المجتمع إلاّ بعد اقتنائهم قطعة من الأرض بفضل عملهم وقدراتهم: «فالأرض هي التي تصنع المواطن». ويبرّر دولباخ هذه الأطروحة، التي تعكس آراء الفيزيوقراطيين، بحجج مستقاة مباشرة من معين فلسفتهم الاجتماعية. فالسياسيون المعاصرون، كما يقول، ينطقون بالصواب عندما يؤكّدون أن الأرض تشكّل القاعدة المادية والسياسية للدولة.

إن مصدر الخطر الأكبر على النظام التمثيلي يكمن، في نظره، في انحلال أخلاق الناخبين والمنتخبين على حد سواء. فالشعب، كما يقول، لن يحظى بتمثيل صادق إذا باع أبناء جلدته حقّ التكلّم باسمه بيعاً. وحتى تعطي الانتخابات الشعبية نتائج معقولة، فلا مناص من اجتثاث جذور الفساد. وما دام العاهل هو القيّم على الخزينة العامة، بوسعه أن يشتري من يريد، وتطويعهم وإخضاعهم. وفي بلد يسوده الظمأ إلى المال، فإن المواطنين الذين يتطلعون إلى شغل منصب ممثّل الأمة ينظرون إلى ناخبيهم باعتبارهم وسيلة لاقتناء الثروات، والألقاب، والوظائف المربحة. وبما أنهم اشتروا

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٥١ ـ ٢٥٥، ٢٥٧ ـ ٢٥٩، ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٥٠.

(٢) **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٥٢.

أصوات ناخبيهم، فإنهم يعتبرون أنفسهم معفيين من كل التزام تجاههم، وفي حِلٍ من أن يبيعوا أصواتهم بدورهم وفق مصلحتهم الخاصة. ونادراً ما تسعى التكتلات الفئوية التي يشكّلونها داخل الهيئة التمثيلية وراء خدمة الوطن. فهي لا تخدم في العادة سوى أهواء الطامحين المتعطشين إلى الثروة والجاه والسلطة. وللحؤول، بقدر الإمكان، دون تفشي الفساد في صفوف ممثّلي الشعب، يقترح دولباخ منحهم، من جهة أولى، مرتباً محدداً، ومطالبتهم، من جهة أخرى، بأن يقسموا على رؤوس الأشهاد أنهم لن يقبلوا من الملك نعماً أو معاشاً أو رشوةً، تحت طائلة فقدان ثقة ناخبيهم الذين يحتفظون لأنفسهم بحقّ عزل ممثّليهم غير الأوفياء. ولضمان استقلال ممثلي الشعب عن الملك، ينبغي أن يخولوا الحقّ في الاجتماع في آجال يحدّدونها بأنفسهم، من دون أن ينتظروا دعوة خاصة من الملك إلى عقد جلساتهم[1].

ولئن عدّ دولباخ، على غرار سائر معاصريه المستنيرين في فرنسا، الدستور الإنكليزي نموذجاً للحكم "المعتدل"، فإنه يوجّه نقده مع ذلك إلى بعض بنوده. فخلافاً لمونتسكيو، كان دولباخ، العدو اللدود لكل مؤسّسة تحمل سمة التقاليد الأرستقراطية، يستقبح وجود مجلس للوردات. فهذا المجلس يقوم، أولاً، على مبدأ التمييز بين النبلاء والشعب ـ وهو مبدأ همجي ولامعقول ـ وينحاز، ثانياً، لا محالة إلى جانب الملك، مانح الألقاب والمعاشات. فالنبلاء يخشون الشعب على الدوام ويتوجسون خيفةً منه. وما دام هذا هو واقع الحال، فإن الملك يضمن لنفسه باستمرار غالبية الأصوات في مجلس اللوردات. أما فيما يتعلّق بمجلس العموم، فإن أعضاءه وإنْ تكلموا باسم الجسم الانتخابي ليسوا مسؤولين أمامه، كما يُلاحظ دولباخ. وما "الوطنيون" الإنكليز إلا أشخاص طامحون إلى تسنّم المناصب الوزارية، أو أناس جشعون عقدوا العزم على تسخير السياسة لأغراضهم الشخصية. فما أن يحقّقوا مآربهم، حتى يحذوا حذو أسلافهم ويصبحوا بدورهم موضع حسدهم[2].

تكمن المهمة الأساسية للتمثيل الشعبي، على ما يرى دولباخ، في الدفاع عن مصالح الشعب ضد تجاوزات الملك وانتهاكاته. ولما كان التمثيل الشعبي غائباً في فرنسا، فقد اعتبر الهيئة القضائية للعهد القديم، والمعروفة باسم **البرلمان**، قمينة بتأدية هذه المهمة. خلافاً لڤولتير إذن، وقف دولباخ إلى جانب البرلمان في الصراع الدائر بينه

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥/م٢، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤، ٣٤٨؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٥١ ـ ٥٣.

(٢) **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٦٨ ـ ٧١.

وبين الملكية، وهو الصراع الذي كان يقضّ مضاجع فرنسا في القرن الثامن عشر. ففي البلدان التي لم تعهد الأمة فيها بمهمة تمثيلها إلى هيئة دائمة يحتلّ سلك القضاء موقعاً وسطاً بين الشعب والسلطة، ولا سيما أن هذا السلك، كما يقول دولباخ، يتمتع بثقة الشعب ويدرك حاجاته وما يكابده من تجاوزات وانتهاكات لحقوقه. وتأمل الشعوب بطبيعة الحال من هؤلاء الذين أوكلت إليهم ممارسة العدل قدراً من الإنصاف أكبر مما تأمله من الملك، أو من وزرائه ومحظييه الذين ما أذاقوها سوى مرارة عنفهم وعسفهم. إن صوت رجل القضاء يبدو، في نظر رعايا العاهل، وكأنه الوسيلة الأخيرة المتاحة لهذا الأخير للتعرف إلى أماني الأمة، صوت لا يستطيع خنقه بدون التعدّي على القانون وخرقه. لكن لما كان العاهل صاحب سلطان مطلق، فإنه يستقبح سلطان القوانين وينفر كذلك من الأشخاص الناطقين باسم هذا السلطان والذين يقفون حجر عثرة في وجه رغباته. إنه لا يحبذ العدل الصارم، لا هو ولا وزراؤه ومحظيوه[1]. وعلى هذا النحو الذي لا يخلو من قدر من النزعة التبسيطية، علّل دولباخ الصراع الذي كانت تخوضه البرلمانات في فرنسا ضد النظام الملكي، مؤمثلاً أكثر مما ينبغي الدوافع التي حدت بهذه البرلمانات إلى تفجير ذلك الصراع.

* * *

قد يبدو أن هذا التحليل لماضي المجتمعات البشرية ولحاضرها لا يمكن أن تستخلص منه سوى نتائج متشائمة: والواقع أن تحليل دولباخ يقودنا إلى طريق مسدود. فغالباً ما تأتي تأملاته وآراؤه مشبّعة، بالفعل، بنزعة تشاؤمية. بيد أنه يعثر في نهاية المطاف على مخرج، غير متوقع في الحقيقة بعد ما رسمه من لوحات قاتمة عن انتصار الجهل والشر، ولكنه يتفق كل الاتفاق على كل حال مع تصوّره المثالي لتطور المجتمع الإنساني. ولئن كان الجهل، من منظور دولباخ، هو أصل الشرور الاجتماعية قاطبةً، فإن الحقيقة هي الترياق الذي يشفي المجتمع من آفات الجهل. ولا شيء قادر على القضاء على بذرة الحقيقة؛ فلا مساعي الطغيان، ولا السفسطات المضللة والدجل والأكاذيب، قمينة بخنقها. فالحقيقة لا بد أن تنتصر، عاجلاً أو آجلاً. لذلك لا يجوز لنا أن نيأس ونقطع الرجاء من الإنسان. فالعقل البشري لم يخلق كي يراوح مكانه. فهو ينزع، بحكم ماهيته وجوهره، نحو الكمال. وقد تشلّه أحياناً طعنات القدر لفترة طويلة من الزمن. لكنه يستأنف، في نهاية المطاف، مسيرته إلى الأمام، ويعوِّض بأسرع ما يُمكن عن الزمن الضائع[2].

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٣١٦ ـ ٣١٩. (٢) **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٧١ ـ ٧٣.

فنحن، منذ الآن، أقلّ جهلاً وهمجيةً وشراسةً من آبائنا، كما يؤكّد دولباخ، وقد ارتقى عقلنا إلى مرتبة لم يصل إليها من قبل. وتلطفت عاداتنا ومالت خلائقنا إلى الدماثة. والإنسان لا ينحط، بل يتقدم. أما الأمم فهي تبتعد أكثر فأكثر عن التوحش، عن "الحالة الطبيعية"، وتعترف أكثر فأكثر بحقوق العقل وبقيمة الحرية: ولا شك في أن الأفكار الصحيحة في الأخلاق والسياسة لا تزال وقفاً على بعض العقول المعتادة على التفكير: فالشعوب لم تتحرّر بعد من أحكامها المسبقة الهمجية. والحق أن تحويل المجتمع مشروع طويل النفس، يمتد على عدة قرون، ويقتضي جهوداً متواصلة من قبل الفكر البشري، وتجارب متكررة. لكن، مع ذلك، يبقى تقدّم الأنوار في معظم الأقطار الأوروبية واقعة لا سبيل إلى المماراة فيها.

لقد شرعت الأمم تفكّر، وتركز اهتمامها على الأعمال المفيدة، هاجرة ألعاب الطفولة. حتى الملوك، الذين أرهقتهم حماقاتهم على حد قول دولباخ، تراهم يبحثون أحياناً في العقل عن دواء للداء الذي تسبّبوا في استفحاله. والضرورة والمصلحة هما اللتان تدفعان بهم في هذا الاتجاه. فعندما يصرّ الحكّام المستبدّون على الاستمرار في ممارسة سلطتهم المدمرة، متذرعين بحقوق بائدة، تمسي هذه الحقوق عُرضةً للنقض، إذ يميل الشعب إلى الشك في شرعيتها، في حين يرمقها الشطر المستنير من الأمة بعين الازدراء والاحتقار. إن انتشار الأنوار يقوّض دعائم الطغيان. ومن جهة أخرى، أدرك الملوك في بعض الأقطار أنه لا يسع الملك أن يكون سعيداً إنْ كان لا يُمارس سلطانه إلاّ على العبيد والبؤساء. ولسوف يضطر سادة العالم عما قريب إلى الانصياع لأحكام الضرورة، وإلى البحث في العقل، لا في الاستبداد، عن الدواء لأدواء المجتمع وشروره[1].

إنّ المجتمع المعاصر يقف عند الحدّ الفاصل بين عصرين إنْ جاز التعبير. فقد اهتزت دعائم عصر الجهل والاستبداد وتقوّضت. فماذا ينبغي عمله لتحرير المجتمع كلياً من آفات الماضي، ولتمكينه من الانسجام مع الطبيعة البشرية ومع مقتضيات العقل؟ ينطلق دولباخ في هذا السؤال، نظرياً، من مواقع يمكننا أن نصفها، اتفاقاً، بالثورية. فالانصياع لقوانين مجحفة، صادرة عن سلطة تتعارض مع طبيعة المجتمع وهدفه، معناه، على حد قوله، الانصياع للشهوات والأهواء والنزوات والجهالة. وما دامت السلطة لا تستمدّ شرعيتها إلاّ من موافقة الشعوب، وما دامت المجتمعات ملزمة بألا تنصاع إلاّ للقوانين المتفقة مع طبيعتها، وما دام المجتمع أخيراً لا يستطيع أن يعزف عن

(١) **النظام الاجتماعي**، م٣، ص ١٥٩ ـ ١٦٣.

رفاهيته، فليس يحق له بالتالي أن يرضخ للاضطهاد مهما اختلف الشكل الذي يرتديه. وهذا يعني أن في مستطاعه استرداد حقوقه وأنه في حِلٍ من اللجوء إلى القوة لكبح القوة التي تضطهده. فما من حق إلهي بقادر على تجريد الأمة من حقّها الطبيعي في الدفاع عن نفسها.

يضيف دولباخ قائلاً: إن أعضاء المجتمع الذين يخرجون عن طاعة السلطة التي أقامها وأقرّها هذا المجتمع هم من العُصاة المتمردين. أما أولئك الذين يرفضون طاعة الحكم الظالم، المعادي للمجتمع، فإنهم مواطنون مخلصون لوطنهم، أوفياء له: ففي هذه الحال يكون الطغاة وحدهم هم العُصاة المتمردين، لأنهم يقاومون الإرادة العامة التي لا يجوز لهم إطلاقاً الخروج عنها أو التعالي عليها. ويصبح اللجوء إلى القوة عندئذ الوسيلة الوحيدة لمقاومة الطغيان. إن الثورة على الحاكم الطاغي حقّ من حقوق الشعوب التي لا يجوز التصرّف بها. والاستبداد هو الذي يرغم المسترَقين على البحث في العنف، في الثورة التي تصبح محتومة، عن مخرج لأوضاعهم. فليس لغير الهوى أن يجتث ما اقترفته يد الهوى. والثورات في العالم السياسي تقوم مقام العواصف والزوابع في العالم الطبيعي. إنها تنقي الهواء، كما يقول دولباخ، وتقشع الغيوم. وكثيراً ما تنتصر الحرية في أعقاب الثورات. والصراعات الداخلية ذات فائدة في غالب الأحيان للدولة، إذ إن سلام الدولة الاستبدادية أشبه ما يكون بجمود الجثة[1].

يُخطئ المستبدون إذا ما اعتقدوا أنهم، بحكمهم على شعوبهم بالجهل والبؤس، يضمنون بقاءها تحت إمرتهم. فالبؤس والجهل لا يمنعان انفجار الغضب الشعبي، بل يزيدان من قوته وحدّته.

لكن إنْ كان دولباخ يعترف للمجتمعات بحقها القاطع في مقاومة حكّامها، فإنه ينكر هذا الحق على الأفراد. فالشعوب هي التي تصنع الملوك. وهي بالتالي تملك الحق في تنحيتهم عن عروشهم، وفي معاقبتهم إذا ما اضطهدوا رعاياهم. لكن لا يجوز في حالٍ من الأحوال، بالمقابل، الاعتراف بالحقّ في المقاومة الفردية. فعلى المواطن العاقل، كما يقول دولباخ، أن يتحمّل بصبر مفاسد الحكم في البلاد التي رأى النور فيها. وينبغي ألا يغيب عن ذهنه أبداً أنه قد حظر عليه تعكير صفو أمن كلٍّ هو جزء يسير منه. وعندما ينفرد بالتذمر والشكوى، فلزام عليه أن يتحمّل آلامه بشجاعة، أو أن ينفصل عن مجتمع لا يرضيه. لكن عندما يكون وطنه برمته مستاء من الحكم، حقَّ له

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٧٦، ١٧٠، ٢٢٨ ـ ٢٢٩/ م٢، ص ٦٤ ـ ٦٥، ١٣٠ ـ ١٣٢.

أن يضم صوته إلى بقية الأصوات المتذمرة[1].

إن هذا الإلحاح الذي يبديه دولباخ في مؤلفاته على إقامة معارضة بين حق الأمة وحق الفرد في مقاومة الحكم الفاسد يثير الاستغراب بعض الشيء. فهو يفترض وجود هيئة تسمح للأمة برمتها بالتعبير عن إرادتها، مع أن المجتمع المعني هو مجتمع استبدادي ينعدم فيه وجود هيئة كهذه. والحال أن دولباخ نفسه يشير إلى أن غياب هذه الهيئة يبرّر لجوء الشعب المحتوم إلى العنف. فالأمة التي لا تحظى بهيئة تمثيلية هي أشبه ما تكون، على حد تعبيره، برجل حُرم عطية الكلام: فهو مضطر إلى استخدام ذراعيه للتعبير عن رغائبه[2]. بيد أن الأمة لا تستطيع في مثل هذه الحال أن تعبّر عن إرادتها إلاّ عن طريق أفرادها، فإذا لم يُمنح هؤلاء الحقّ في المقاومة أصبح حق الأمة ذاك مجرد وهم: فممارسته مستحيلة إذا ما حُكم على الأفراد بالسلبية.

ويخيّل إلينا أن معنى هذا التناقض العجيب يتوضح بعض الشيء إذا ما تأملنا عن كثب في آراء دولباخ بصدد الطرق العينية للنضال ضد الاستبداد، والأساليب العينية الهادفة إلى إقامة نظام أفضل، نظام عقلاني وطبيعي. فالمجتمع المبتلى بحكم فاسد يشبه، كما يقول دولباخ، رجلاً مريضاً. وهو مخول بالتالي حق البحث عن علاج لمرضه. لكن يحذِّر في السياسة، كما في الطب، من اللجوء إلى الطرق العنيفة لأنها محفوفة على الدوام بالأخطار، ولأنها قد تتسبّب في إحداث أمراض أشدّ خطورة بعد من تلك التي قصد معالجتها بها. وكثيراً ما تسفر الثورات الدموية عن تغيير الأشخاص دونما مساس بمصادر الشرّ. وإن قتل الملك، على الأخص، طريقة باطلة، وغير فعّالة على الإطلاق، في معالجة المجتمع من الأمراض التي يشكو منها. أما الانقلابات الجذرية التي يحلم بعضهم باللجوء إليها كيما يعيدوا إلى الدولة صحتها وعافيتها، فقد تتسبب في اندلاع أزمات بالغة الخطورة. ومن الحماقة السعي إلى معالجة داء هين الشأن وغير ذي بال بطرق تعرِّض الحياة نفسها للخطر. وكثيراً ما أنزلت الشعوب بنفسها جراحاً بليغة قادتها إلى هلاكها، بسبب انسياقها الأعمى وراء ذوي المطامع السياسية، والمتعصبين، والدجّالين. إن المجتمع المستنير يهتدي إلى العلاج المعقول لآلامه، وفي مقدوره أن يحسم أمره مع قادته الظالمين بدون اللجوء إلى العنف والفوضى.

ويخلص دولباخ إلى القول بصدد الثورات، بعد تحذيره الشعوب من مغبة الانقلابات الثورية: إن الحقيقة لن تغيّر المجتمع وتجعله يتغلّب على مصائبه وشروره

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١١٦ ـ ١١٧؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٥٨ ـ ٦٠.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٩١.

عن طريق العنف والاضطرابات. ومبادئ الفلسفة الحقّة لا تقود إلى الثورات والاغتيالات. إن الحكمة والحقيقة تقترنان على الدوام بالعدل، والطيبة، والمنطق السليم. ولوثوقهما بانتصارهما في نهاية المطاف، لا تتسرعان إلى شرائه بدماء البشر وعذاباتهم. فليس الهوى هو المرشّح لإصلاح أنظمة الحكم، بل المنطق السليم، والتجربة، ومشيئة الأمة المتزنة. إن الطموح يسعى وراء زرع الفوضى في المجتمعات المتذمرة، في حين أن الأنوار هي الوسيلة الأنجع لاتقاء شرّ العواصف[١].

إن الحقيقة وحدها كفيلة بأن تقود سكّان الأرض إلى السعادة. ولن يستتب سلطان الحرية ويوضع حد لعذابات الجنس البشري وآلامه إلاّ بنشر الأفكار المتفقة مع العقل، وبالنضال ضد الأحكام المسبقة، وبحمل الملوك والشعوب على إدراك قيمة العدالة. وعند ذاك يعطي المجتمع الذي تمّ إصلاحه تدريجياً، رويداً رويداً، بهدوء، بلا بلبلة ولا سفك دماء، يعطي الأجيال القادمة صورة صادقة عن السعادة العامة، المشيدة فوق قاعدة صلبة وراسخة. ولكن ما من مجتمع بلغ حتى الآن هذا المستوى من الكمال، بسبب جهالة الملوك وضلالة الأمم[٢].

إن نشر الحقيقة يصطدم بمعارضة الطغاة، مضطهِدي الشعب، ولكن كذلك بتحفظات الشعب المضطهَد الذي يخشى في العادة الحرية، والعقل، والحقيقة أكثر من أولئك الذين يستغلّون ضلاله ويستفيدون منه. ويشكّل تعلق الشعب بما يسمى بالتقاليد وجهاً من أوجه هذا الضلال. وقد أعرب دولباخ غير مرة في مؤلّفاته عن معارضته لمبدأ احترام الأشكال القديمة المتوارثة عن الماضي. فبعضهم، كما يقول، يبحث عن علاج للأمراض الراهنة في قدم القوانين، والعادات الباطلة واللامعقولة في كثير من الأحيان، متذرعاً بهيبة "حقوق" همجية، مشكوك في أمرها على كل حال، ومعتبراً إياها قرارات حكيمة لأجدادنا. إن هذا الوهم عن "حكمة الأجداد" لا يصمد أمام محاكمة العقل والحس السليم، وكثيراً ما يتمخض عن نتائج مشؤومة. ولا مناص من البحث عن جواب للحاجات الجديدة في عقل البشرية، الذي ما فتئ يستنير باطراد، لا في جهل البشرية القديم. إن احترام التقاليد الأعمى يجرّد البشر من الجرأة اللازمة لوضع حد لتجاوزات وأفعال تعسفية قديمة قدم الزمن[٣].

لقد كان حرياً بدولباخ، بعد كلامه عن الاستبداد والطغيان وحقوق الشعوب، أن

---

(١) **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ١٥٨ ـ ١٥٩؛ **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١١٧.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ٤٠١؛ **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١١٠، ١٩١، ٢١٣/م٢، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

يخلص منطقياً إلى القول بأن على الذين يرغبون في تحسين مصير البشرية أن يضعوا في مقدمة أهدافهم نشر الحقيقة بين **الشعوب**. أفلم نرَ كيف ألحّ دولباخ، على الرغم من إدانته مبدأ اللجوء إلى العنف في النضال ضد الطغاة، على إبراز القوة الهائلة للمجتمع القادر على كبح جماح أي سلطة وعلى فرض المشيئة العامة؟ لكن فكر دولباخ يعود فجأة على أعقابه، وكأن صورة ظهور قوة الشعب الهائلة للمرة الأولى على حلبة التاريخ قد أفزعته وبثّت فيه الهلع. فإذا به يذهب إلى القول إن معافاة الشعوب من رذائلها وأحكامها المسبقة تقتضي **أولاً** شفاء حكّامها من أمراضهم. ذلك أن تحرير الشعوب لن يكون إلاّ من صنع عدالة حكّامهم، وحكمتهم، ومعرفتهم. وستعرف الشعوب طريقها إلى السعادة والتعقّل يوم تحظى بملوك واثقين من أن الحكمة هي عربون سعادتهم الشخصية، ومن أن انتشار الأنوار لن يعود بالفائدة على أمتهم فحسب، بل عليهم هم أيضاً. وهكذا يعود دولباخ إلى فكرة "الملك المستنير" و"الملك ـ الفيلسوف" الذي يخصه بمكانة الصدارة في تصوره للدروب المؤدية إلى إقامة مجتمع متفق مع العقل، منسجم معه[1].

يتسم مذهب دولباخ بصدد الانتقال من المجتمع اللاعقلاني القائم، أي من النظام الإقطاعي والملكي المطلق، إلى نظام عقلاني، أي بورجوازي، يتسم هذا المذهب بمثاليته الساذجة، حتى بالمقارنة مع النظريات السياسية في القرن الثامن عشر. فدولباخ، كما سنرى لاحقاً، يكثر من الكلام عن توسّع التجارة، والحروب التجارية، وتراكم الثروات، والبذخ، وهجرة الفلاحين إلى المدن، وإفقار الجماهير، وتطوّر المعامل اليدوية... إلخ. بيد أنه إذ يتوقف عند هذه الظاهرات الجديدة للحياة الاجتماعية والسياسية، لا يرى فيها سوى داء جديد يزيد عيوب المجتمع الإقطاعي القديم تفاقماً. إنه لا يدرك مدلولها كعلائم على تمخض علاقات بورجوازية جديدة داخل هذا المجتمع من حيث هي عوامل تلغم ركائز الإقطاع وتمهّد السبيل أمام قيام النظام البورجوازي.

يعترف دولباخ أن المجتمع العقلاني لن ينتصر بلا صراع. غير أن هذا الصراع ليس في نظره صراعاً طبقياً على الإطلاق: فالفكرة التي يحملها عن البنيان الطبقي للمجتمع تتسم بالإبهام والالتباس الشديدين. كما أنه ليس بصراع بين الأمة والحاكم، بل بين مفهومين مجردين: بين الحقيقة والضلال، الحقيقة التي تتجسّد في العادة في الشعب والضلال الذي يتجسّد في الحاكم الطاغي، ولكن ليس بصورة دائمة، ولا بصورة كاملة. ومن نافل القول إن هذه النظرية ليست بذات قيمة علمية تُذكر. وإن ما

---

(١) **النظام الاجتماعي**، م٣، ص ١٦٣ ـ ١٦٥.

تنطوي عليه من تناقض، بصفتها مذهباً يتجاوب مع مقتضيات العصر السياسية، يثير في الواقع الاستغراب والدهشة. فإلى جانب الأطروحات الحبلى بالاستنتاجات الثورية، نجد أفكاراً تنمّ عن رغبة أكيدة في تحاشي الصدام المكشوف والمباشر مع قوى النظام القديم، أياً ما كان الثمن. وتحمل بعض الصيغ وعبارات المجاملة، التي ترد بقلم دولباخ، على الاعتقاد بأن وراء هذه التناقضات رغبة في اتقاء شر النظام الاستبدادي في فرنسا ونقمته وملاحقاته. لكننا نرى، فيما يتعلق بنا شخصياً، أنه من الأنسب والأصح البحث عن جذور هذه التناقضات في الالتباس الذي أحاط بالتطلعات السياسية للبورجوازية الفرنسية التي كانت تشعر بأزوف ساعة الثورة بدون أن تعي تماماً أن هذه الثورة أمر محتوم، أمر لا محيد عنه لإقامة النظام البورجوازي الجديد.

* * *

لم يخص دولباخ القضايا الاجتماعية والاقتصادية بحيّز كبير في مؤلّفاته. لقد كان يعتبر الحقّ في الملكية الخاصة، كما نعلم، حقاً من حقوق الإنسان الطبيعية، كما أنه كان يبرر اللامساواة في الممتلكات. فالمساواة لا تعدو كونها، في نظره، حلماً واهياً. أما التطلعات إلى المساواة والمحاولات التي تبذل لتحقيقها، فلا تفلح إلاّ في زرع الحسد بين المواطنين، وتدفع بهم إلى الارتياب والتشكّك بالذين تفوقوا بمواهبهم، بل بفضائلهم. إن نشوة المساواة الملحوظة عادةً في الأنظمة الجمهورية قد تتسبب في دمار الدولة. ومشاع الأملاك يتنافى وطبيعة الإنسان في رأي دولباخ. بيد أنه يدين من جهة أخرى اللامساواة المسرفة التي تضرّ بالمجتمع، والاستئثار بثمرة أتعاب الآخرين. إن بطالة الأغنياء وبذخهم، وشقاء الجماهير الرازحة تحت وقر العمل القاسي، أمور تثير استنكاره. كما أنه كان، بلا مراء، نصيراً متحمّساً من أنصار تقدم الصناعة والعلوم. بيد أن دولباخ لم يعرف كيف ينسّق هذه الأطروحات المتباينة في إطار مذهب متساوق واحد. فهو يقدّم تارةً فكرة من أفكاره على ما عداها، وطوراً فكرة أخرى، من دون أن يعير أي اهتمام لترابطها وتسلسلها، مما يضفي أحياناً طابعاً فوضوياً وسديمياً على عرضه[1].

لم يكن دولباخ يؤيد نظريات الفيزيوقراطيين السياسية. كان يحكم على مبدئهم في "الاستبداد الشرعي" بالتناقض والتهافت. بيد أنه تأثر بآراء الفيزيوقراطيين بلا أدنى ريب في المجال الاقتصادي. فقد كان يعتبر الزراعة، أسوة بالفيزيوقراطيين، دعامة رفاه الأمة. ومن ثم فإن السياسة الحكيمة، في نظره، هي تلك التي تولي رعاية خاصة

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ٥٧ ـ ٥٨، ٩٦ ـ ٩٧.

لسكان الريف. وتبقى رغبات سكان الأرياف، كما يقول، محدودة ومعقولة ما داموا بمنأى عن عدوى المدن. ويتعيّن على الحكم أن يضمن لهم إشباع حاجاتهم مقابل عمل معتدل. ولزام عليه أن يضمّ جهوده إلى جهودهم، فيبني لهم الطرقات والأقنية، وينظّم الأشغال العامّة في الأرياف، ويحسن الوسائل التقنية، ويمنح أخيراً المكافآت. لكن الأهمّ، في رأي دولباخ، تحرير المزارع من مضايقات أصحاب الشأن وكيدهم، ومن الضرائب العسفية التي كثيراً ما تضطره إلى هجر الأرض التي زرعها آباؤه من قبله. ولا تثير الملكية الإقطاعية في نفسه أي شعور بالاحترام. فحقّ الملكية الإقطاعية، إذ يلحق الضرر بالمزارعين، ينال بالتالي من مبدأ العدل والإنصاف، المبدأ الأساسي لكل مجتمع عقلاني. ولا يجوز اعتبار هذا الحق مشروعاً، لأنه ما رأى النور إلاّ اغتصاباً. والدولة مطالبة بالدفاع عن حق المزارع الذي يفيد الأمة، لا عن حقّ الإقطاعي الذي يلحق بها الضرر. ولئن كانت امتيازات النبلاء مرتبطة بوظائفهم الحربية القديمة، فقد فقدت اليوم مبرر وجودها لأن النبلاء ما عادوا يؤدون أي عمل مفيد. ولا شيء يضاهي حماقة سياسة الحكّام الذين يشتطون في فرض الضرائب على الفلاحين إلى حدّ حرمانهم من إمكانية تأمين مأكلهم وملبسهم. وفداحة الضرائب هي التي تدمر الزراعة وتجعل الفلاح يكفر بعمله وينصرف عنه. ويسقط الفلاح، بعد إفلاس ويأس وقنوط، في شرك الفاقة والعوز، مع أن ازدهار الأمة وتقدّم التجارة والصناعة مرهونان برخاء الريف. فالحقول هي التي تغذي الدولة وتطعمها[١].

على الصعيد الاقتصادي كان مثل دولباخ الأعلى يتجسّد في الإنتاج البضاعي الصغير وفي الملكية العقارية الفلاحية الصغيرة. وما كان له بطبيعة الحال أن ينفي ضرورة التجارة كوسيلة لتبادل البضائع بين المنتجين. بل يتعيّن على كل حكم حريص على مصالح رعاياه أن يسهِّل، في رأيه، هذه المبادلات التي لا غنى عنها لضمان رفاه المجتمع. فالسياسة الحمقاء أو الإجرامية هي وحدها التي تحرم المواطنين من حرية الاتجار فيما بينهم. إن التجارة ابنة الحرية. ويعلن دولباخ، مكرّراً عبارة ڤنسان دو غورنيه الشهيرة، «إن خير ما يفعله الحكم للتاجر هو أن **يدعه يعمل**». لكن النبلاء يحتقرون التجارة، والحكم ينصب الحواجز والعراقيل في وجهها، والمرابين يستغلّونها. وبما أن رجال الدولة معنيّون بأن يتحقّق أعظم قدر ممكن من التوازن في الإثراء بين المواطنين، فليس لغير الثروات التي تتأتى من التجارة أن تلبي هذه الحاجة، لأنها تتوزّع بين عدد كبير من الناس ساهموا فيها بأذرعهم ومهارتهم وقدراتهم. فأصحاب المعامل

(١) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ١٩٤ ـ ١٩٧؛ **سلطان الأخلاق**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

اليدوية، والمزارعون، وأرباب العمل، والصنّاع، جميعهم يستفيدون من مداخيل التجارة. والتجارة تعمّم الرخاء وتبثّ الحياة في جميع أنحاء البلاد. لكن الأرض تبقى قاعدة الازدهار الأساسية، كما يحرص دولباخ على التذكير بذلك. وعلى الحكم ألا يركّز اهتمامه على التجارة ما دام هنالك شبر واحد من الأرض لما يزرع بعد. فالزراعة لا بد أن تكون شغل الحكم الشاغل، فتحتلّ رأس قائمة اهتماماته[1].

ولا يُقاس ازدهار شعب من الشعوب بزراعته فحسب، بل أيضاً بصناعته، وإنْ بنسبة أقل. والصناعة على كل حال أعظم أهمية بالنسبة إلى الأمة من بريق انتصاراتها العسكرية، وبذخ مدنها، وفخامة قصور ملوكها. وتتوسّع الصناعة طرداً مع تنامي حاجات الإنسان التي لا تني تتنوّع أكثر فأكثر. ونظراً إلى أنها تتجاوب تجاوباً مباشراً مع حاجات المجتمع، ونظراً أيضاً إلى ترابط المعارف البشرية ترابطاً وثيقاً، فإن الصناعة تشجع الناس في الوقت نفسه على تطوير العلوم. وإن الرغبة في الإثراء، التي تعتمل في نفس ابن المدينة المتعاطي للصناعة، تعود بالفائدة على المجتمع برمته. يتحتّم على الدولة إذن ألا تقبل بأن تتلقى من الشعوب الأخرى إلاّ المواد الغذائية التي لم تمنّ بها الطبيعة عليها والتي عجزت عن تأمينها لها صناعات رعاياها. وإن تطور المنشآت المعملية وازدهار المؤسسات التجارية منوطان بالحرية أكثر منهما برغبة الناس في تحسين شروط حياتهم. فبدون حرية لن يكون هنالك، كما يقول دولباخ، تزايد في عدد السكان، ولا زراعة، ولا تجارة، ولا ائتمان. بيد أن الحرية لا تزال في معظم البلدان اسماً بلا مسمى. والحكم الراغب فعلاً في خدمة المصلحة العامة مُطالبٌ بتأمين حرية العمل للمواطنين. إن البلد الحرّ هو البلد الذي يتمتع كل فرد فيه بإمكانية العمل وفقاً لمصالحه ولمقتضيات رفاهيته، بشرط ألا يلحق الأذى بالمصلحة العامة أو برفاهية مواطنيه[2]. وباسم الحرية الاقتصادية يدين دولباخ الطوائف الحرفية باعتبارها نظاماً إنتاجياً يكبح المبادرة الفردية وتقدم الصناعة.

يولي دولباخ النظام الضريبي أهميةً جُلى في حياة الدول الاقتصادية. ويقترح **الضريبة العامة** كمبدأ أساسي للسياسة الضريبية، إذ إن الضريبة عبء يتعيّن على المواطنين جميعاً تحمله. ويدين بشدة الإعفاءات الضريبية التي يتمتع بها أصحاب الامتيازات في فرنسا، والتي تقيم بين المواطنين «تفاوتاً مجحفاً ومؤسفاً». فبضربٍ من

(١) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ٢٩ ـ ٣٠، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٧.

(٢) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ١٠٧ ـ ١١٠؛ **النظام الاجتماعي**، م١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢/م٣، ص ٧٤ ـ ٧٥.

العبث الاستبدادي، تُداري الضريبة عادةً أكثر الناس ثراء، وتلقي بعبئها المرهق على كاهل الفقراء. فالمزارع الذي يعيل المجتمع ويؤمّن له قوته يخضع لضرائب عسفية، في حين يُعفى منها النبيل تماماً. علماً بأن الضريبة، كما يقول دولباخ، لا بد أن تتناسب مع موارد المواطن. أما الضريبة غير المباشرة فلا يجوز أن تطال الضروريات الأولى. وفيما يتعلق بالضريبة المفروضة على التجارة، يتعيّن على المشترع أن يدلّل على حذرٍ وتأنٍ شديدين. فمن الواجب أولاً ألا تطال الضريبة البضائع المعدّة للتصدير. ويقترح دولباخ، تسهيلاً لعملية دفع الضريبة من قبل المزارعين، أن تكون هذه الضريبة عينية لا نقدية. فالمزارع المضطر إلى تسديد ضريبته نقداً، يجد نفسه ملزماً ببيع محصوله بأي ثمن كان، مما يحرمه من إمكانية اغتنام الفرصة الموائمة لبيع هذا المحصول، وبالتالي لتحقيق ريع أكبر ينتشله مع الأيام من وهدة بؤسه وشقائه[١].

ويُلاحظ دولباخ، الذي أدان التفاوت الشديد في توزيع الثروات في مجتمعات عصره، أن ثلاثة أرباع الناس في معظم الأمم لا تملك شيئاً على الإطلاق، في حين تتركّز الثروات بين أيدي حفنة ضئيلة للغاية من ذوي الامتيازات. وهذا التوزيع المجحف يتنافى بطبيعة الحال مع احترام الملكية. إن ثراء الأمة يضمن لها الرفاهية. لكن ذلك لا يبرر تراكم الثروات لدى حفنة من المواطنين المتنعمين **بالفائض**. وتقضي مصلحة المجتمع بالذات بأن ينعم أكبر عدد ممكن من المواطنين بحياة ميسورة. فالإثراء الفاحش يولّد الرذائل، أما الفقر المدقع فيولِّد الإجرام. وسعادة الشعب لن تكون بالتالي كاملة إلاّ عندما يقوى على إشباع حاجاته الفعلية مقابل عمل معتدل. وتجدر الإشارة هنا إلى ما تتضمنه أحياناً تأملات دولباخ حول الحاجات "الفعلية" من لمسات زهدية لا تتفق مع فلسفته التي تتغنى ببهجة العيش. فالإنسان الأكثر تنعماً بالحرية هو، على حد قوله، ذاك الذي يساوره أقلّ قدر ممكن من الحاجات: فالحاجات تستعبد النفس وتوهن شكيمتها. وتتجلّى هذه النزعة الزهدية لديه بوجه خاص عندما يحاول أن يهبط من سماء نظريته المجردة ليصف الشروط العينية لحياة مجتمعات عصره، حيث كان غنى بعضهم الطائل يخلق لديهم حاجات مجانية وجزافية، في حين كان فقر بعضهم الآخر المدقع يحكم عليهم بحياة ذلّ وعبودية[٢].

أدرك دولباخ، ولو على نحو مبهم وغامض، أن النظام القائم على الملكية الفردية الناجمة عن العمل، ينطوي دوماً، نتيجة التفاوت الطبيعي بين البشر، على خطر التمخض عن حالة من التفاوت **المفرط والمجحف**، القائم على أساس استغلال عمل

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨. (٢) المصدر نفسه، م٢، ص ١٤٧.

الآخرين. بيد أن المستغِلّين في نظره هم، في المرتبة الأولى، ممثلو الطبقتين المهيمنتين في النظام القديم: طبقة النبلاء وطبقة رجال الدين. وقد يميل أحياناً إلى عزو سيرورة التفاوت الاجتماعي إلى النظام الاستبدادي. أما الطبقة الوليدة الجديدة من المستغِلين، أي الطبقة البورجوازية، فلا يأتي على ذكرها إلاّ بعبارات غامضة ومبهمة، على الرغم من إدراكه أهمية الدور الذي تلعبه التجارة في التفاوت المتنامي لتوزيع الثروات. فتطور التجارة الشديد يتنافى، في رأيه، مع مقتضيات الاقتصاد العقلاني. والشعب الذي يسرف في ممارسة التجارة يغدو متعطشاً إلى المال. فإذا ما أخذ بنشوة هذا الهوى الوضيع الدنيء، يصبح الفقر، بل حتى اليسر المتواضع، آفة الآفات في نظره، ولا يحجم عن التضحية بالغالي والرخيص في سبيل الإثراء وتكديس الأموال. وسرعان ما تنتقل عدوى هذا الهوى إلى الفئات الاجتماعية كافة دونما تمييز.

يرى دولباخ أن الفتح والحرب هما، منذ قديم الأزمان، وسيلة من وسائل الأمم إلى الإثراء. وتكون الحرب عادلة، كما يقول دولباخ، عندما تكون ملاذ الأمة الأخير للدفاع عن نفسها ضد عدوان غاشم غير مبرر. بيد أن الظمأ إلى الإثراء كان وراء جميع حروب القرن الأخير في أوروبا، هذه الحروب التي كان الحكم الاستبدادي قوتها المحركة. أما بالنسبة إلى الشعب، فإن الحرب هي على الدوام طامة كبرى، وليس لديه أي موجب للابتهاج بها وللتباهي بانتصارات طغاته. وهل من المعقول أن يغتبط بلد من البلدان لخسائره وللقيود الجديدة التي تصنعها له الحرب؟ إن أكاليل غار النصر مخضبة دوماً بدم المواطنين. وعلى الشعب ألا يتمنّى النصر، بل الهزيمة، الهزيمة المذلّة لسادته المتعجرفين الذين هم ألدّ أعدائه. ثم إن الحرب تخنق صوت العدل والعقل. والحرب غير العادلة هي أفدح جريمة يمكن أن تُقترف[1].

لقد حقّقت الفتوحات والتجارة لبعض الأقطار ثروات طائلة لكن هذا الإثراء جاء، على الدوام، في مصلحة أقلية ضئيلة من المواطنين تحتلّ أعلى درجات السلم الاجتماعي، وعلى حساب تفاقم فقر سواد الشعب. والأمم المتاجرة تُضحّي بمواطنيها الحقيقيين، بالذين يملكون الأرض ويزرعونها، في سبيل تجّارها الجشعين الذين لا وطن لهم سوى خزنة مالهم[2]. وكل شيء لدى هذه الأمم يصبح قابلاً للبيع والشراء: الواجب، الفضيلة، البسالة، بل حتى تفويض ممثلي الشعب، وحرية هذا الأخير. والتعطش إلى الثروة يمهّد الطريق على الدوام أمام الاستبداد. ومهما اختلف شكل

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠/م٢، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.
(٢) **النظام الاجتماعي**، م٣، ص ٦٢ ـ ٦٦، ٧٣ ـ ٧٥.

الحكم أصلاً، فإن الملك سرعان ما يتحوّل إلى أداة بين أيدي الأغنياء. إن الثروات تتركّز، كما يقول دولباخ، بين أيدي قبضة من المواطنين الأشرار، من مصاصي دماء الشعب، الذين سرعان ما يفرضون إرادتهم على الملك نفسه[١].

إن الأمة التي اغتنت أكثر مما ينبغي ستسرف في الإنفاق لا محالة، وستهلك في البذخ والإسراف اللذين غرقت فيهما. وليس البذخ، في نظر دولباخ، مجرد تكديس لأشياء ثمينة، مستحبة أو نادرة، بل هو أصلاً **الوضع الخاص لمجتمع** أصبحت الثروة بالنسبة إليه مبدءاً، وتراكم الأموال هوىً وشغفاً. وحيثما هيمن هوى البذخ، فإن الأموال، كما يقول دولباخ، بدلاً من أن تتداول بحرية بين المزارعين، تتدفق على المتبطرين، والطفيليين، والنساء السيئات السمعة، ناشرة الرذائل والمنكرات. وتبرز حاجات جزافية عند الناس، ويشجع أصحاب المعامل المزارعين على هجر أعمال الحقول الشاقة. وخلافاً لمبادئ السياسة الحكيمة، تنمو المدن نمواً هائلاً، فتمتص جميع ثروات الدولة. غير أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن دولباخ ينوّه، في معرض كلامه عن العواقب الوخيمة لتطوّر المدن والمعامل المفرط، بأن العمل في هذه المؤسسات "أقل قسوة" من العمل في الحقل. لكنه لا يأتي، على الإطلاق، على ذكر الاستغلال الرهيب الذي يتعرّض له العمال في الصناعة الجديدة، مع علمه وإقراره بأن العامل في المعمل يقتات من عمله الذي يزيد في الوقت نفسه باطراد من ثروة رب العمل[٢].

وبدلاً من أن تسعى الأنظمة المستبدة إلى التصدّي لداء التفاوت ولهوى البذخ، تعمد على العكس إلى تشجيعهما. ففي بلاطات الملوك يبلغ البذخ أعلى مراتبه. ويؤسس الملوك طغماً من الملتزمين مخولة حق ابتزاز المواطنين وتجريدهم من أموالهم لإشباع جشع العاهل ووزرائه. والحق أن الملكية مولّد دائم للطفيليين، كأصحاب الإيرادات الذين يعيشون على نفقة الشغيلة. كما ينشئ الملوك احتكارات سافلة، وشركات ذات امتياز، تنفرد بحق ممارسة التجارة.

أما فيما يتعلق بنشاط هذه الاحتكارات، فقد وصم دولباخ بالعار الجرائم التي تُقترف باسم "التجارة" في أقاليم ما وراء البحار. فالأوروبيون، كما يقول، ينظرون إلى أهالي البلاد التي اكتشفوها حديثاً نظرتهم إلى بهائم، يُمكن خداعها والاحتيال عليها، بل ذبحها بدون أن يرف لهم جفن. فلا شيء في الوجود يضارع قسوة التاجر الجامح المنفلت من عقاله جشعاً عندما يكون على يقين من أن جرائمه ستجد من يصفق لها في

---

(١) **النظام الاجتماعي**، م٢، ص ٧٣ ـ ٧٤؛ **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ٢٣٧، ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) **الأخلاق العامة**، م٢، ص ٢٤٠؛ **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ٣٥٤، ٣٦٠ ـ ٣٦٣.

بلاده. ويعرب دولباخ، المستنكر من أعماق نفسه هذه الفظائع والأعمال الوحشية التي تبقى بلا عقاب، عن أمله في أن يأتي يوم يطفح فيه كيل الهنود من معاملة الأوروبيين لهم، فيطردونهم من بلادهم[1].

إن النتائج المترتبة على تطوّر التجارة المفرط وعلى التراكم المتفاوت للثروات تبرز للعيان في إنكلترا بوجه خاص، على حد ما يرى دولباخ. والواقع أنه عندما يتكلّم عن الأمم المتاجرة، فإنه يقصد في الغالب إنكلترا، وإنْ لم يأتِ على ذكر اسمها. وإن تقدّم التجارة وازدهارها يخلقان، كما يقول، منافسة شديدة بين الأمم. من هنا مصدر تلك الحماسة في البحث عن فروع تجارية جديدة، إذ إن العالم لم يعد فيه متسع للتجار اللائبين عن ربح. وثمة شعب، والكلام لدولباخ، يلوح وكأنه عقد العزم، مدفوعاً بفورة من البخل والجشع، على احتكار تجارة العالم برمته، وعلى تملك البحور بطولها وعرضها. وهذا المشروع الجائر والجنوني قمين، فيما لو قُيّض له أن يتحقّق، بأن يقود الأمة التي استبد بها هذا الجنون إلى هلاكها المحقق.

إن مصالح التجارة والتعطش إلى الربح تحدّد على الدوام موقف الأمم الأوروبية من المستعمرات. وحتى إنشاء المستوطنات لم يأتِ، بالنسبة إلى الأوروبيين، نتيجة تزايد في عدد سكان الريف ونقص في الأراضي في الدول المتروبولية، بل نتيجة ولع جنوني بالثروات. وعندما اتضح للأوروبيين فيما بعد أن المستعمرات شرعت تزدهر بإمكاناتها الخاصة، عزمت المتروبولات، بدافع الجشع، على إخضاع مستعمراتها لاحتكارات مقيتة، ولمضايقات لا حد لها، ولتقييدات شتى إنْ لم يكن من شأنها القضاء على نشاط المستعمرات، فهي قمينة على كل حال بأن تدفع بهذه الأخيرة إلى الانتفاض على المتروبولات والثورة عليها[2]. فما أن تتحسّس المستعمرة قواها حتى تدرك قيمة الحرية. واستبداد المتروبولات قمين بالتعجيل بانفصال المستعمرات عنها.

كان معاصرو دولباخ يُدركون ولا ريب أنه يقصد، بهذا الكلام، إنكلترا وتطلعها إلى أن تصبح "ملكة البحار" الوحيدة، وصراعها ضد المستعمرات الأميركية.

لم تكن رؤى دولباخ الاقتصادية والاجتماعية تخلو من أهمية تاريخية، مع أنها لم تتميّز لا بأصالتها ولا بتسلسلها وتماسكها المنطقيين. فالنظام الاجتماعي السليم هو، في نظره، النظام القائم على المِلكية الخاصة وعلى الاستثمار الفردي الحرّ. ولم يكن، على ما يبدو، قادراً على تصوّر نظام آخر. ونظام كهذا قمين في رأيه، بشرط ألا يُشوَّه

---

(١) **السياسة الطبيعية**، م٢، ص ٢١٢ ـ ٢١٣، ٢٢١ ـ ٢٢٣، ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه، م٢، ص ١٩٨ ـ ٢٠١، ٢٢٢ ـ ٢٢٥.

ويُمْسَخ، بأن يحقّق للناس السعادة وقدراً من الرخاء والبحبوحة. و"التشويه" الذي يُمكن أن يطاله يتمثّل بالتفاوت المفرط، وبالشغف بالإثراء، وبإفقار الأرياف، وبالاستيلاء على ثمار عمل الآخرين، وباستغلال المستعمرات. . . إلخ. وكان دولباخ يأبى الاعتراف بأن علامات "التشويه" هذه ما هي إلا سمات ملازمة وعواقب محتومة للنظام البورجوازي الذي طالما خلع عليه صفات من المثالية. وكان يصرّ على تحميل تبعة معظم هذه الآفات والشرور للنظام الإقطاعي القديم، للحكم الاستبدادي، لبذخ البلاط، ولغنى النبلاء. وكان على يقين تام بأن حكماً عادلاً وعقلانياً لقادر على تدارك هذه الآفات والشرور دونما انتهاك لمبدأ المِلكية الخاصة.

ما كان مذهب دولباخ ليروق للشريحة العليا من البورجوازية المرتبطة بالنظام القديم، أي لرجالات المال، ولكبار ملتزمي الجباية، ولمالكي أسهم الشركات التجارية الممتازة. لكنه كان يتوافق كل التوافق في أرجح الظن مع عقلية سواد البورجوازية الصناعية والتجارية في القرن الثامن عشر في فرنسا، ومع مصالحها. والحقّ أن مجتمع دولباخ "العقلاني" حمل، منذ لحظة ولادته في عقل المفكّر المادي الكبير، السمات الواضحة، وإنْ المخففة بعض الشيء، للنظام البورجوازي الذي أزفت ساعة قيامه.

ـ ٣ ـ

هلفسيوس

إن فلسفة كلود أدريان هلفسيوس Claude Adrien Helvétius المادية قريبة جداً، بأطروحاتها البدئية، من فلسفة دولباخ. كذلك تتطابق آراؤهما السياسية والاجتماعية في أكثر من جانب. بيد أن مذهب هلفسيوس يتميّز، على الرغم من ذلك، ببعض السمات الأصيلة، والمثيرة للاهتمام من المنظور التاريخي، والتي كان لها أثرها البليغ في التطور اللاحق للفكر الاجتماعي.

ولد هلفسيوس في أسرة طبيب كان يتمتع بسمعة طيبة في أرقى الأوساط، وقد حصل على تعليم فلسفي وقانوني متقدم جداً بالنسبة إلى عصره. وانتسب في سن مبكرة إلى جمعية جُباة الضرائب، بعد فترة قصيرة من التدريب في إدارة الشؤون المالية، ثم اشترى في عام ١٧٣٨، وهو لا يزال شاباً، وظيفة جباية عامة عادت عليه بمداخيل كبيرة. لكنه تخلّى عن هذه الوظيفة في عام ١٧٥١، ليقف نفسه كلياً على العلوم والآداب.

كان هلفسيوس صديق مونتسكيو الحميم. كما أن صداقة فكرية قوية جمعت بينه

وبين ديدرو. ولئن لم يكن واحداً من الذين ساهموا على نحو فعّال في تحرير **الموسوعة**، فإن مشاركته في صياغة الفكر المادي الفرنسي كانت من الأهمية بحيث أهلته بحقّ لاحتلال مكانه إلى جانب موسوعيي القرن الثامن عشر. في عام ١٧٥٨ أصدر هلفسيوس كتابه **في العقل** الذي أثار ضجة عظمى وعرّضه للملاحقة القضائية. غير أنه لم يعرض أفكاره الاجتماعية والسياسية على نحو متكامل إلاّ في كتابه الثاني: **في الإنسان، في قدراته الفكرية وفي تربيته** الذي صدر عام ١٧٧٣، أي بعد وفاته.

كان هلفسيوس يرى، مثله مثل دولباخ، أن المبدأ الحيوي الأساسي للإنسان يكمن في مقدرته الفيزيقية على الشعور بالأحاسيس. ومن هذا المبدأ يولد، في رأيه، حب اللذة وكره الألم. ومن الرغبة في الفوز باللذة وتجنّب الألم يتكوّن لدى الإنسان ما يُسمى بحب الذات. وحب الذات هذا، وبالتالي، وفي خاتمة التحليل، الحساسية الفيزيقية، هو ما يشكّل مبدأ أفكارنا وأفعالنا كافة وقوتها المحركة. فالمتعة، والألم، والرغبة في السعادة الفعلية أو الخيالية، تحدد سلوك الكائن البشري برمته. ولا تتولد عن حب الذات الرغبة في السعادة فحسب، بل أيضاً الرغبة في الحكم، والطموح، والغيرة وسائر الأهواء البشرية الأخرى على اختلاف أسمائها[١]. «لكن يتعين علينا أن نتقبل الناس على علاتهم: فإنْ تذمرنا من حبهم لذاتهم نكن كمن يشتكي من هواطل الربيع، ومن قيظ الصيف، ومن أمطار الخريف، ومن صقيع الشتاء»[٢]. فالأهواء ضرورية لسلوك الإنسان، وكبحها أمر مضر، علاوة على كونه غير مُجدٍ[٣].

يولد الإنسان، كما يقول هلفسيوس، بلا أهواء، بل بلا حاجات، خلا الحاجة إلى المأكل والمشرب. وهو، بطبيعته، ليس طيباً ولا شريراً[٤]. فكل شيء فينا، حتى حبنا لذاتنا، أمر مكتسب على حد ادعاء الفيلسوف. فنحن نتعلم كيف نحب، وكيف نكون إنسانيين أو غير إنسانيين، أفاضل أو أرذال. الإنسان الأخلاقي هو إذن حصيلة التربية والتقليد[٥]. والطاقات الفكرية التي يتلقاها البشر من الطبيعة متساوية. أما التفاوت في ذكاء الناس وفي طبائعهم فليس ناجماً عن تفاوت في تكوينهم، وفي مزاجهم، أو في إرهاف حواسهم: «لا يكون الإنسان ما هو كائن عليه، بالولادة، وإنما يصيُّره صيرورة»[٦].

---

(١) هلفسيوس: **في الإنسان، في قدراته الفكرية وفي تربيته**، لندن ١٧٧٣، م٢، الفصل ١٠.
(٢) **في العقل**، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٣) **في الإنسان**، م١، الفصلان ٧، ٩.
(٤) المصدر نفسه، م٤، الخلاصة.
(٥) المصدر نفسه، م٤، الحاشية ٨٤.
(٦) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١٥.

لا تدبّ الحياة في طاقات الإنسان العقلية إلا تحت تأثير الأهواء. فإذا ما انعدمت هذه الأخيرة، غدا الذهن آلة بلا محرك. فالعقل، كما يدّعي هلفسيوس، وليد رغباتنا وحاجاتنا. وتقف هذه الأخيرة وراء أفكار الكائنات البشرية وسلوكها. وإن الجوع والضرورة هما اللذان يجعلان الإنسان ماهراً، ذكياً[1]، ويرغمانه على صنع أدوات العمل وتطويرها. الجوع، كما يقول هلفسيوس، هو الذي يعلّم المتوحش كيف يوتر قوسه، ويحبك شباكه، وينصب الشراك لفريسته[2].

لقد وجد مذهب التساوي العقلي الطبيعي بين الناس، وهو المذهب الذي يعزو إلى البيئة الدور الحاسم في تكوين الإنسان، وجد في هلفسيوس مدافعاً قوياً، ونصيراً متحمساً متشدداً. وقد اختلف معه، حول هذه النقطة بالذات، حتى المقرّبون من رفاقه في النضال من أجل نصرة المبدأ المادي. فالتفاوت العقلي بين الناس، مثله مثل التباين في أهوائهم، هو من صنع مصادفات الظروف ومن صنع التفاوت في تعليمهم[3]. فالإنسان يدين بتكوين مشاربه، بدعوته كما يقال، لموقعه في المجتمع، لا لطبيعته[4]. ولم تكن الدعاية لهذه الأفكار تخلو، إلى حد ما، من أهمية من منظور الصراع ضد الحقوق والامتيازات الوراثية، المميّزة للعلاقات الإقطاعية. ففي عصر الإعداد الإيديولوجي للمعركة الوشيكة ضد مبادئ الإقطاع البائدة، كان لأطروحة تساوي المواهب التي يتلقاها الإنسان من الطبيعة، هذه الأطروحة التي دافع عنها هلفسيوس بحزم وإلحاح لامتناهيين، كان لها دورها المهمّ في سيرورة تكوّن الإيديولوجيا البورجوازية الثورية.

ليس في طبيعة الناس أي انجذاب متبادل قمين بأن يدفع بهم إلى تكوين مجتمع. فليس الانجذاب المتبادل، وليست المشاعر الإنسانية، التي يجهلها المتوحش الشرس كل الجهل، هي التي تدفع بالبشر إلى الاتحاد في إطار مجتمع. وإنما مصالح الأفراد المفردين وحاجاتهم هي التي تحضّ الناس على إبرام عقود فيما بينهم، كما يقول هلفسيوس، معبّراً بهذا القول عن وفائه للتصورات الفردية النزعة التي سادت الأدب البورجوازي في عصره. ولم تكن آراء هلفسيوس حول المراحل الأولى للتطور الاقتصادي للمجتمع لتختلف اختلافاً بيّناً عن أطروحات تورغو ودولباخ بهذا الصدد.

---

(١) المصدر نفسه، م١، الفصل ٧/ م٧، الحاشية ٥.
(٢) المصدر نفسه، م٢، الفصل ١٠.
(٣) المصدر نفسه، م٣، الخلاصة.
(٤) المصدر نفسه، م١، الفصلان ٧، ٨.

فطالما لم يبرم أي عقد بين الناس، فإنهم يعيشون في اقتتال دائب[١]. بيد أنه **يتعين** على الإنسان، ذلك الحيوان الضعيف، أن يتحد في نهاية المطاف مع غيره من الناس ليُحامي عن نفسه ويدفع عنه شر حيوانات أكثر قوة، وليؤمن قوت يومه[٢]. وبدافع المصلحة والحصافة يتفق الناس فيما بينهم على صيد الحيوانات والأسماك، محقّقين بذلك خطواتهم الأولى على طريق تكوين المجتمع. أما التطور اللاحق للمجتمع فيرتبط، في رأي هلفسيوس، بتنامي عدد السكان والحاجات، مما يضطر الإنسان إلى الانتقال من الصيد إلى تربية الحيوانات، ومن ثم إلى الزراعة. وتفترض مرحلة الزراعة بحد ذاتها ضرباً من التجمع، من التعاقد[٣].

والهدف من هذه التعاقدات الأولى ضمان ملكية العجل لمن يطعمه وملكية المحصول لمن يزرع الأرض[٤]. فإنْ لم يضمن الإنسان ملكية الأرض، امتنع عن حراسة حقله وعن زرع بستانه[٥]. إن الزراعة تفترض الملكية. وحق الملكية، في نظر هلفسيوس، أكثر حقوق الإنسان قدسيةً. فهو ضمانة العدل، أساس فضائل الإنسان الاجتماعية. ولو لم تكن الملكية مصونة، لذهب البشر ضحية الجوع وسائر أشكال الحرمان الأخرى. والحرص على صيانة الملكية لا يؤمّن الحماية لممتلكات الفرد فحسب، بل لشخصه أيضاً، فيُسهم في توثيق صلاته بأقرانه. إن المبدأ الأول والأسمى، الموائم لجميع المجتمعات، هو ذاك الذي يضمن لكل فرد ملكيته، حياته، وحريته[٦].

لقد كان من المحتوم أن يظهر القانون باعتباره وسيلة لتكريس الاتفاقات بين البشر، ولا سيما المتعلّق منها بالملكية. فما القوانين، على اختلافها، إلاّ وسائل متنوّعة لحماية الملكية. وللمجتمع الوليد مصالح بسيطة للغاية، وبالتالي قوانين محدودة عدداً. ولا وجود في هذه المجتمعات لتجمعات خاصة تتعارض مصالحها مع المصلحة العامة. وقوانين هذه المجتمعات، إذ تقرّ بموافقة الجميع، تتسم بالعدل، والحكمة، والنجع، وعودتها بالفائدة على غالبية المواطنين. لكن إدراك فائدة هذه القوانين لا يعني بالضرورة احترامها والتقيد بها على الدوام. فكل قانون يفترض عقاباً ينزل بحق كل من ينتهكه. وهذا يعني وجود قوة قادرة على معاقبة المخالفات وتشجيع التقيد بما يأمر به القانون. فالقوة هي كل شيء على هذه الأرض، كما يقول هلفسيوس، وهي تأتي قبل العقل،

(١) المصدر نفسه، م٤، الفصل ٨.
(٢) المصدر نفسه، م١٠، الفصل ٧.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، م١، الفصل ١٣.
(٦) المصدر نفسه، م١، الفصل ١٣.

لأن الحسّ السليم لا يقوم على شيء بدونها[١]. والدولة هي على وجه التحديد تلك القوة التي تضمن تنفيذ القوانين.

إذن فسلطةُ الدولة، بمقتضى نظرية هلفسيوس، هي النتيجة المحتومة لمجمل التطوّر السابق للمجتمع البشري. ويكاد الفيلسوف لا يستخدم إطلاقاً في محاكماته مصطلح "العقد الاجتماعي" العظيم الشيوع في القرن الثامن عشر. فتكوين المجتمع لم يأت في رأيه نتيجة فعل تم تنفيذه دفعة واحدة. بل هو حصيلة سيرورة، تمّت عبر الزمن على مراحل متتالية، وارتبطت بتطوّر نشاطات البشر الاقتصادية. وفي مستهل هذا المسار يطالعنا الوجه التقليدي للمتوحش العائش في حالة من العزلة. ثم يقود تضاعف الاتصالات بين الناس تدريجياً إلى توطيد العلاقات الاجتماعية، وتتمثّل النهاية المنطقية لهذه السيرورة بنشوء الدولة.

* * *

كان هلفسيوس يرى، أسوةً بدولباخ، أن العدل هو المبدأ الأول للحياة الاجتماعية. ويكمن العدل، الذي لا غنى عنه لحياة المواطنين ولحمايتهم، في إعطاء كل فرد ما هو من حقه. ومن يتقيد بالعهد المتواضع عليه يكن إنساناً منصفاً، ومن ينتهكه يكن مجحفاً. ويتمنّى كل إنسان أن يتمتع بأمان بما يملك، ويود بالتالي أن يكون الآخرون جميعاً منصفين بحقه. لكن في الحالة البدائية لا يحترم المتوحش العدل بل القوة. ومرد ذلك في نظر هلفسيوس، الذي يختلف مع ديدرو بهذا الصدد، إلى افتقار الإنسان البدائي إلى مفهوم الملكية، وبالتالي إلى فكرة العدالة. فهذه الأخيرة لا تأخذ مدلولاً فعلياً إلا مع التعاهد على عهد، أو قانون، أو مصلحة مشتركة، أي حيث يكون البشر قد ألّفوا مجتمعاً[٢]. والعدل لا غنى عنه لضمان سعادة المجتمع، أو على الأصح سعادة أكبر عدد ممكن من أعضائه.

عندما يتحد البشر ليشكّلوا مجتمعاً يتوجب عليهم أن يساهموا، كلّ بحسب مقدرته، في تحقيق سعادة هذا المجتمع. وتفترض مراعاة قوانين العدل توازناً في القوى بين المواطنين. فالخوف المتبادل بين الناس هو الذي يحثّهم، بحسب ما يرى هلفسيوس، على التزام جانب العدل والإنصاف في معاملتهم بعضهم بعضاً. وعندما لا يعود هذا الخوف متبادلاً، فمعنى ذلك أن النظام الاجتماعي قد غدا فاسداً. وعندئذ يتعارك الناس ويتقاتلون للاستيلاء على الخيرات والممتلكات عينها. إن كمال النظام الاجتماعي يفترض توافر العدل، الذي لا غنى للإنسان عنه. ويقوم حب الإنسان

---

(١) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١٢.　(٢) المصدر نفسه، م٤، الفصلان ٧ ـ ٨.

للعدل، كما يقول هلفسيوس، إما على أساس خوفه من الآفات والشرور التي لا مناص من أن يتمخض عنها الظلم، أو على أساس تأميله بالمنافع التي يعود بها عليه التقيّد بمقتضيات العدل. يختار البشر إذن أن يكونوا عادلين لأن العدل يلبّي حاجاتهم. يحترمون العدل لا لذاته، بل لأنه يشكّل مصدر قوتهم وسعادتهم. وما احترام البشر للعدل في نهاية المطاف إلاّ ضرب من الاحترام للقوة[١].

إن مبدأ العدل لا ينطبق على العلاقات داخل المجتمع فحسب، بل على العلاقات التي تربط بين المجتمعات أيضاً. فالشعوب، المرتبطة بعضها ببعض، تضطر إلى القبول باتفاقات ومعاهدات، وإلى إقامة قانون دولي عام. وهي تحترم هذه الاتفاقات ما دامت تحيا في ظل توازن في القوى. لكن ما أن يختلّ هذا التوازن حتى تُقدم الأمة الأقوى على انتهاك الاتفاقات الدولية ليقينها بأنها تستطيع أن تخلّ بقوانين العدل من دون أن يطالها عقاب. حب الشعوب للعدل هو إذن مجرد وهم. فالأمم لا تتقيّد بالقانون الدولي العام إلاّ عندما تتكافأ قواها إلى حد ما، وإلاّ خوفاً من العقاب الذي سينزل بها في حال خروجها عن صراطه. لكن عندما تتعامل الشعوب المتحضرة مع الشعوب المتوحشة، فإن بنود القانون الدولي يلتغي مفعولها بالنسبة إلى الأولى. ويستشهد هلفسيوس على ذلك بأعمال العنف واللصوصية التي أقدم عليها الأوروبيون في الهند، وإفريقيا، وأميركا، منوّهاً بوجه خاص بالدور المخزي للكنيسة التي شاركت في أعمال اللصوصية تلك، مسخّرة سلطتها لتكريس انتهاك المبادئ التي طالما ادعت أن الله نقشها في أفئدة الناس جميعاً دونما تمييز[٢].

إن الفضيلة، بجميع مظاهرها، ترتبط، في مذهب هلفسيوس، بالنظام الاجتماعي وبمبدأ العدل. فهي تنبثق عن العلاقات الاجتماعية وتتجاوب مع المصلحة العامة. والفضيلة، كما يقول هلفسيوس، تقتضي وجود المجتمع وإدراك البشر واجباتهم إزاء بعضهم بعضاً. والأعمال الفاضلة هي التي تعود بالفائدة على المجتمع، والأعمال الشائنة هي التي تُلحق به الضرر. وما الأخلاق إلاّ عهد تعاهد عليه البشر تجاوباً، كسائر العهود الأخرى، مع حاجاتهم. وينبغي أن يكون الهوى الأول للمواطن الحقيقي هو هوى القوانين والصالح العام، هوى مبني على إدراك صحيح لمصالحه الخاصة. فالفضيلة تقوم على أساس اتفاق المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة. ولا سبيل إلى فهم الفضيلة خارج مبدأ المنفعة العامة، إذ ليس ثمة مذهب للأخلاق[٣].

---

(١) المصدر نفسه، م٤، الفصلان ٨ ـ ٩.

(٢) المصدر نفسه، م٤، الفصل ٩، الحاشية ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، م٢، الفصل ٨/م٢، الحاشية ١٢/ م٩، الفصل ٢.

ويتعيّن علينا ألا نبحث في الدين عن جذور الأخلاق. بل العكس هو الصحيح، إذ إن إرساء قواعد أخلاق سليمة قد يقتضي إلغاء معظم الأديان التي تتحمّل تعاليمها وأضاليلها مسؤولية أبشع الجرائم. فالإنسان يعي العدل والفضيلة بعقله وبمعارفه، لا بإيمانه[١].

يكمن مصدر الأخلاق الأول، بحسب ما يرى هلفسيوس، في تلك القدرة على الشعور الملازمة للإنسان والتي يقوم عليها أيضاً حبه لذاته. فإن أقرّ المرء بهذه الحقيقة، كما يؤكّد، لا تعود قواعد الأخلاق تبدو متناقضة، كما تغدو مبادئها واضحة، مقنعة، وقابلة لأن تثبت صحتها. والحساسية الفيزيقية تولّد حب الذات أو الشعور بالمصلحة الشخصية. فإن أدرك المرء مصلحته هذه على وجهها الصحيح، تكشفت له معايير الأخلاق.

لو لم تكن هنالك فائدة من احترام الفضيلة والتقيّد بها، لما كان للفضيلة من وجود. فالفضائل تنبثق، مثل الرذائل، عن المصلحة الشخصية. فعندما يدرك الإنسان مصلحته حق الإدراك، لا يتوانى عن التضحية بمنفعته الشخصية العابرة من أجل المصلحة المشتركة. «إن الإنسانية هي فضيلة الإنسان السامية الوحيدة[٢]». وهكذا يكون مفهوم العلاقة بين العادات والغرائز الأخلاقية وبين سيرورة تطور الجنس البشري قد غاب كلياً عن هلفسيوس، كما لاحظ ذلك بليخانوف بسداد. فهذه السيرورة تقع خارج حقل اهتماماته. فهو إذ يستنبط الأخلاق من طبيعة الإنسان الفردية، يضفي على ولادتها طابع المحاكمة الفردية والحساب العقلاني[٣]. فالبشر يكونون صالحين عندما توحّد المصالح المشتركة بينهم، ويصبحون أشراراً عندما تفرّق المصالح المتناقضة بينهم. وإذا كان عدد الفاضلين محدوداً للغاية، فذلك لأن المصائب تلمّ على الدوام بالنزهاء والشرفاء. ولو كانت مظاهر التكريم والتقدير تلازم الاستقامة والنزاهة، لما قبل البشر عن الفضيلة بديلاً.

يلخّص هلفسيوس تأملاته حول الفضيلة، فيتقدّم بهذه الأطروحة التي تشكّل حجر الزاوية في مذهبه الاجتماعي: إن الصالح العام هو القانون الأسمى «القابل للتطبيق في جميع الأوضاع المختلفة التي قد يجد المواطن نفسه فيها»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، م١، الفصلان ١٣ ـ ١٤/م٧، الفصل ٤.

(٢) المصدر نفسه، م١، الفصل ١٤/م٤، الفصل ١٢.

(٣) ج. بليخانوف: «مقالات في تاريخ المادية»، **الأعمال الكاملة**، م٨، ص ٨٩ ـ ٩١.

(٤) **في الإنسان**، م١٠، الفصلان ٧، ١٠.

ويعلّق على القوانين أهمية أساسية، بل حاسمة أحياناً، ليس من منظور رخاء المجتمع فحسب، بل أيضاً من منظور أخلاق الشعب. فالقوانين تحدّد أفعالنا وأخلاقنا، كما يقول، وتدفع بالإنسان دفعاً نحو الفضيلة، ترهيباً بالعقاب وترغيباً بالثواب. فأهواء الناس التي هي، كما نعلم، محرك النشاط البشري قد تُلحق أحياناً الضرر بالمجتمع، ولا بد حينئذ من إخضاعها لسلطان العقل. والقوانين هي التي تكبح الأهواء الجامحة المتنافية مع الصالح العام. ويكون الإنسان رذيلاً عندما تدفعه القوانين إلى ذلك[١]. أما القوانين الصالحة فتجعل المواطنين، على العكس من ذلك، شرفاء، رُحماء، وسعداء. إن القوانين تنير درب الفضيلة، إنْ صح التعبير[٢].

لم يكن هلفسيوس، مثله مثل دولباخ، ميالاً إلى أمثلة الحالة الطبيعية و"المتوحش الطيب". فالإنسان المتوحش يتسم في نظره بالفظاظة، والجهل، والقسوة. إنه يجهل كل شيء عن المشاعر الإنسانية وعن مبدأ العدل، وما حياته إلا صراع قاس وشاق ضد الوسط المحيط به[٣]. بيد أنه لا يسعنا التسليم مع بليخانوف بأن مفهوم **القانون الطبيعي** قد غاب عن مذهب هلفسيوس[٤]. فهذا المفهوم، الذي تشبّعت به الفلسفة الاجتماعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يتجلّى عند هلفسيوس أيضاً، وإنْ كان هذا الأخير قد عالجه بطريقته الخاصة. فقد كان هلفسيوس يرى أن القوانين المتجاوبة مع المصالح الاجتماعية هي وحدها الجديرة بأن تحمل اسمها. أما القوانين المتنافية مع هذه المصالح فهي عبارة عن تجاوزات وتعدّيات تتخفى وراء اسم بلا مسمّى. ويفيدنا التاريخ والتجربة معاً بأن مصير الأمم منوط بحكمة القوانين أو بلامعقوليتها. ولا مناص بالتالي من اعتبار القوانين التي تضمن الرخاء وتتجاوب مع المصالح الاجتماعية قوانين "مقدسة". وهذه القوانين ثابتة، مُلزمة لكل مجتمع مبني على أساس العقل. ولا يبرّر انتهاكها والخروج عليها إلاّ مصالح الأمة العليا. وكما هو متوقع، يأتي حق الملكية، الذي لا سعادة للمجتمع بدونه، في مقدمة تلك الحقوق "المقدسة"[٥].

إن تصوّر هلفسيوس عن القوانين "الثابتة" و"المقدّسة" موسوم بميسم نظرية الحق الطبيعي، ومفهومها المجرّد عن طبيعة الإنسان المستقلّة عن الشروط الاجتماعية

---

(١) المصدر نفسه، م٥، الحاشية ٦/م١، الفصول ٧ ـ ٩.

(٢) المصدر نفسه، م٧، الفصل ١، الحاشية ١٤/م١٠، الفصل ٧.

(٣) المصدر نفسه، م٥، الفصل ٤.

(٤) ج. بليخانوف: **الأعمال الكاملة**، م٨، ص ١١٠.

(٥) **في الإنسان**، م١٠، الفصل ٧/م٧، الفصل ٤.

والمكان والزمان. فلئن كانت بعض القوانين مقدسة، مثلى، مفيدة للمجتمع، فلأنها تستند إلى معرفة عميقة بطبيعة الإنسان وبمصالحه الحقيقية[١].

يسمّي هلفسيوس القوانين "المقدسة" أحياناً قوانين طبيعية، محمِّلاً الكلمتين معنى واحداً[٢].

لكن لا يسعنا مع ذلك أن ننكر أن هلفسيوس لا يستعمل إلاّ فيما ندر مصطلح "القانون الطبيعي"، وأنه يؤثر عليه، بلا مراء، مصطلح "القانون المقدس". كما لا يسعنا أن نتجاهل أنه لم يكن معنيّاً بتبرير المؤسسات الاجتماعية من منظور الحق الطبيعي، على نحو ما كان يحرص على فعله معاصروه من أمثال ديدرو ودولباخ. وهذا الموقف يجد ما يبرّره في معارضة هلفسيوس القوية للتصوّر السائد بين فلاسفة عصره الماديين عن "القانون الطبيعي" باعتباره مجموعة من المعايير الملازمة **قَبْلياً** للضمير الإنساني: «إن الناس لا يدينون بفضائلهم الاجتماعية لذلك القانون الطبيعي الفطري، والمطبوع في نفوس البشر كافة. فهذا القانون الطبيعي، الذي طالما كيل له الثناء والتقريظ، ما هو إلاّ من نتاج التجربة، والتفكير، والعقل، مثل سائر القوانين. فلو صحّ أن الطبيعة تنقش في القلب أفكاراً واضحة عن الفضيلة، وأن هذه الأفكار ليست مكتسبة اكتساباً، فهل كان البشر سيقدمون قرابين بشرية على مذبح آلهة زعموها طيبة وخيّرة، كما كانوا يفعلون في الماضي؟ هل كان الإسباني سيؤمن حقاً بأن الله متعطش إلى دماء الهراطقة أو اليهود؟ هل كانت شعوب برمتها ستتبجّح بانتزاعها رضى السماء عن طريق تعذيب من لا يفكر تفكير كهنتها؟»[٣].

لم يدحض هلفسيوس إذن مبدأ الحق الطبيعي. كل ما في الأمر أنه أعطى عن هذا المبدأ، من خلال هذه المساجلة مع ديدرو في أرجح الظن، تأويله الخاص له، وهو تأويل أكثر اتفاقاً، بلا جدال، مع فلسفته المادية. وربما كانت مادة "الحق الطبيعي" في **الموسوعة**، التي تضمنت آراء قريبة جداً من الأفكار الواردة في الفقرة المذكورة، من تحرير هلفسيوس. وقد استثارت هذه المادة، وكذلك الفقرات المناظرة لها من كتاب هلفسيوس، كما سبق لنا القول، جملةً من الملاحظات النقدية من قبل ديدرو.

* * *

(١) المصدر نفسه، م٧، الفصلان ٢، ٤/م١٠، الفصل ٧.
(٢) المصدر نفسه، م١٠، الفصل ٧.
(٣) المصدر نفسه، م٧، الحاشية ٨.

يبقى صاحب السلطة العليا في الدولة منتدباً من قبل الأمة، أياً ما كان لقبه: «إن قوة الأمة هي مصدر قوة الأمير. فإنْ لم تعد الأمة موضع تقدير واحترام، فقد الأمير قوته. إنه يتمنّى، بل يتحتم عليه أن يتمنّى، أن يكون رعاياه شجعاناً، مهرة، مستنيرين وفضلاء»[1]. والحكم غير الصالح، كما يقول هلفسيوس، هو الذي تتعارض في ظله مصالح المواطنين وتتناقض، والذي لا يرغم فيه القانون المواطنين جميعاً على التباري في خدمة الصالح العام[2].

لم يهتم هلفسيوس، أسوة بغالبية معاصريه، بمسألة ولادة الدولة وتكوّنها بقدر ما اهتمّ بمحاكمتها من منظور الأهداف التي تعينها للمجتمع. ففي كل أمة تتركّز السلطة، كما يقول، إما في شخص واحد، وإما في عدة أشخاص، وإما في جسم الأمة برمته. ويدحض هلفسيوس نظرية مونتسكيو القائلة بتنوّع المبدأ المحرّك لشتى أشكال الحكم: فهو الخوف في الأنظمة المستبدة، والشرف في الأنظمة الملكية، والفضيلة في الأنظمة الجمهورية. ويرى هلفسيوس، على العكس، أن المبدأ واحد لا يتغيّر في الدول كافة: إنه حب السلطة. بيد أن وسائل الظفر بالسلطة تختلف من شكل حكم إلى آخر، وهذا ما يفسّر تباين سلوك الناس في ظل النظام الاستبدادي عن سلوكهم في ظل نظام ملكي أو جمهوري.

وبعد إنعام النظر في سلوك البشر في ظل شتى أشكال الحكم، يجهر هلفسيوس بإيثاره للأنظمة الجمهورية: «هل السلطة العليا في الدولة موزعة بين جميع فئات المواطنين وطبقاتهم بالتساوي؟ الأمة إذن في هذه الحال هي الحاكم المستبدّ. وفيمَ تراها ترغب؟ في تحقيق مصلحة الغالبية. وكيف السبيل إلى نيل رضاها؟ عن طريق تقديم الخدمات لها. كل عمل يتفق مع مصلحة الغالبية هو إذن عادل وفاضل. وحب السلطة، ذلك المبدأ المحرك للمواطنين، لا بد أن يدفع بهم إلى حب العدل والمواهب. وما حصيلة هذا الحب؟ السعادة العامة»[3]. ويضيف هلفسيوس قائلاً: لا تستغربن إذن إنْ عُدّ شكل الحكم هذا هو الشكل الأفضل على الدوام. فالمواطنون، الأحرار والسعداء، لا يخضعون في ظله إلاّ للقوانين التي اختاروها لأنفسهم. وقوة العدل والقانون هي وحدها التي تعلو فوق إرادتهم.

أما في ظل الحكم الأوليغارشي، فإن حب السلطة يتسبّب في نتائج من نوع آخر. ففي ظل هذا الحكم تكون السلطة وقفاً على العظماء من النبلاء. وطبقة النبلاء،

(١) المصدر نفسه، م٩، الحاشية ١٠.
(٢) المصدر نفسه، م١٠، الفصل ٩.
(٣) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١١.

اللامبالية بخير المواطنين أو المناهضة لمصالحهم، تنظر بازدراء إلى آلام الشعب وعذاباته. وبقدر ما يكون هنالك من أرستقراطيين، يكون ثمة مستبدون. وعندما ينفرد النبلاء بالإمساك بزمام السلطة، يكون مصير الشعب الذلّ والمهانة على الدوام. فهدف النبلاء إبقاء الشعب في حالة من الفقر والاستعباد المخزي واللاإنساني. والطريق إلى نيل رضى النبلاء والفوز بحظوتهم تمر عبر تشجيع استبدادهم والتضحية بسعادة الغالبية من أجل عجرفة الأقلية وكبريائها[١].

ولا ريب في أن هلفسيوس، حينما تناول بالتحليل والتمحيص نواقص الحكم الأوليغارشي وعيوبه، لم يكن يقصد الأرستقراطية بالمعنى العام للكلمة فحسب، بل أيضاً حكم النبلاء في ملكيات عصره. فقد كان، وخلافاً لموقف مونتسكيو في هذا الصدد، يرى في طبقة النبلاء دعامة للنظام الاستبدادي، لا قوة كابحة له. وقد أدان هلفسيوس، في مساجلته مع مونتسكيو، المحامي عن امتيازات النبلاء، أدان جميع أوجه تفاوت الناس أمام القانون لتعارضه مع مساواتهم الطبيعية.

إن الحكم الفردي، الذي لا يميّزه هلفسيوس عن الحكم الاستبدادي، يتمخض عن أوخم العواقب. فعندما تتركز السلطة العليا بين يدي شخص واحد، فإن العاهل، الذي تُساء تربيته عادة، يضحّي بسعادة رعاياه في سبيل نزواته ويشجعهم على الرذائل والمنكرات. وبقدر ما يظهر الحاكم المستبد لامبالاة بالخير، يبدي ندماؤه، اللاهثون وراء نعمته وحظوته، ازدراء بالفضائل. والإنسان الفاضل لا يحصل في الدولة المستبدّة على التقدير الذي يستحق. فبما أن مصلحة الحاكم المستبد تتعارض مع المصلحة العامة وتتنافى معها عادة، فلا مفرّ من أن يعتّم هذا الحاكم على مبدأ الفضيلة. إن حب السلطة في ظل نظام كهذا لا يصنع أناساً فضلاء.

يولي هلفسيوس اهتماماً كبيراً لسيرورة ولادة النظام الاستبدادي الذي هو أبشع أشكال الحكم وأكثرها انتشاراً في آن واحد. ويصف هذه السيرورة في قصته الطوباوية عن المصائر المحتملة لمجموعة من الأسر حطت في جزيرة خاوية من السكان، حيث راحت تنظّم حياتها مجتمعياً[٢]. ويبدو أن الشكل الأولي للحكم في مثل هذا المجتمع هو، بحسب رأي هلفسيوس، الشكل الجمهوري. وتبرز الصورة الجنينية للملكية فيما بعد مع اختيار قائد عسكري يتولّى تنظيم الدفاع عن المجتمع ضد غزاة مرتقبين. وما دام هذا القائد منتخباً، فإن السلطة التي يمارسها تتسم بالشرعية. وتكون سلطته في البداية محدودة، وامتيازاته لا تُذكر، لكن نادراً ما يظل القادة في حالة العجز هذه.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، م٦، الفصلان ٦ ـ ٧.

فحب السلطة، الملازم للطبيعة الإنسانية، يدفع بهم إلى إخضاع البلاد لمشيئتهم. فالعسف وسوء الاستعمال يلازمان، في نظر هلفسيوس، كل سلطة. لكن ما دام المجتمع قليل التعداد، فإن محاولات القادة تفشل في تحقيق مآربها. والسلطة الملكية لا تتقدم، في بادئ الأمر، إلاّ بتؤدة وبطء شديدين، كما يشهد على ذلك تاريخ الأقطار الأوروبية. وتنتهي محاولات القادة المبكرة للاستيلاء على السلطة المطلقة إلى هلاكهم، إذ يثور الشعب عن بكرة أبيه عليهم، ويقفون عاجزين عن قمع ثورته هذه لأنهم لا يملكون مالاً يسمح لهم بتجنيد جيش يعمل بإمرتهم. لكن ما أن يفلح الاستبداد، بالمقابل، في إرساء أُسسه، حتى يأخذ بتدعيم مواقعه أكثر فأكثر على كرّ الأيام، وإنْ يكن خلفاء الطاغية والمغتصب الأول أقلّ منه موهبة عادةً.

إن سلطة العاهل، كما يقول هلفسيوس، تنمو طرداً مع تنامي السكان والثروات، وتتعاظم عندما يكفّ المواطنون عن أن يكونوا جنوداً ويكتفون بتمويل جيوش من المرتزقة لتتولى صدّ الأعداء مكانهم: «قد لا تكون هنالك سوى وسيلة واحدة لإنقاذ دولة من الدول من طغيان الجيش، وهي أن يكون سكانها مواطنين وجنوداً في آن واحد، أسوة بأهل سبارطة». فحيثما يكون الجيش مأجوراً، يسهل على أي قائد طموح فرض سلطته المستبدة ليضطهد شعبه وينهبه ويسلبه من دون أن يطاله عقاب. فلا عجب بالتالي إنْ كان الجند يُحاطون بالحب والاحترام في المجتمعات الحرة، ويقابلون بالمقت والكراهية في ظل الأنظمة الاستبدادية، باعتبارهم جلاّدين وسجانين. فالقوانين تقف عاجزة، بلا حول ولا قوة، أمام عاهل مدعوم من الجيش، فلا تستطيع حماية حياة المواطنين وأرزاقهم وحريتهم من انتهاكات سلطة أضحت قوية أكثر مما ينبغي.

إن الحكم الفردي هو على الدوام ضربٌ من الاغتصاب. فما من مجتمع ينوي، عندما يرسي أُسس حكمه ساعة ولادته، أن يمنح فرداً واحداً حق التحكّم الاعتباطي بحياة مواطنيه وبأرزاقهم وحريتهم. ويشير هلفسيوس، مستشهداً بلوك، إلى سهولة التمييز بين الحكم العسفي والحكم القائم على القوانين. ذلك أن الحكم الاستبدادي يسخِّر القوة العامة لإرضاء نزوات العاهل ولاستعباد المواطنين، في حين لا يسخِّر الحكم القائم على القوانين هذه القوة إلا لتحقيق سعادة المواطنين[١].

تسعى الأنظمة المستبدّة، كما يقول هلفسيوس، إلى إضعاف الأهواء في الإنسان. فالشعوب الخاضعة لهذا النوع من الحكم تفتقر عادة إلى جرأة الجمهوريين وإقدامهم[٢]. إن الحكم الفردي مصدر مصائب لا ينضب لها معين بالنسبة إلى

(١) المصدر نفسه، م٤، الحاشية ٧.
(٢) المصدر نفسه، م١، الفصل ٩.

الشعوب، وبذرة شقاء ودمار بالنسبة إلى المجتمعات التي يقودها إلى الانحطاط. ويؤكد هلفسيوس، في تأملاته حول الاستبداد، أن هذا الشكل من الحكم يظهر على نحو طبيعي في طور محدد من تطوّر المجتمع؛ تطوّر يتصوّره مماثلاً لتطوّر الفرد. وهو إذ يميز في حياة المجتمع مراحل ثلاثاً، الطفولة والبلوغ والشيخوخة، يرى أن النظام الجمهوري هو من العلامات الفارقة لبلوغ المجتمع أو دخوله "طور الرجولة"، وأن النظام الاستبدادي يوازيه بالمقابل هرم المجتمع وتداعيه.

لكن على الرغم من هذه الأطروحة بصدد تطور المجتمعات، يؤكد هلفسيوس غير مرة أن داء الاستبداد قابل للعلاج. فالأنظمة المستبدّة، كما يقول، لا تكون عادة راسخة الجذور. ولا يلزم للإطاحة بهذه الأنظمة، المخيفة في ظاهرها، سوى ثلّة من الرجال الأحرار. فسلطة المغتصب الممقوت لن تجد أبداً دعماً لها وسنداً في حب رعاياه وشجاعتهم، بل العكس هو الصحيح، إذ إن الشعب سيرحّب لا محالة بمن سيحرّره من الخوف من بطش جيش الطاغية وبمن سيؤازره في مسعاه، معتبراً إياه منقذه والمنتقم له.

كان هلفسيوس يولي إذن أهمية فائقة لأشكال الحكم. فالنظام السياسي، الذي يعيّن طريقة ارتقاء الأفراد إلى سدة السلطة، يشكّل وسطاً تربوياً للمواطنين ويحدّد بالتالي أخلاقيات الشعوب[١]. ويؤدي كل تغيير في شكل الحكم إلى تغييرات حتمية في طبائع الأمة. وتحصل التغييرات الجذرية على الأخص عندما يسقط شعب حرّ في أغلال العبودية. فهذا الشعب الذي كان فيما مضى أبياً وشجاعاً، يصبح جباناً ورعديداً. لكن من الخطأ أن نتصوّر مع ذلك أن العلاقات الاجتماعية تنبع برمتها من شكل الحكم. فما من شكل من أشكال الحكم بقادر، على حد تأكيد هلفسيوس، أن يضمن لجميع أعضاء المجتمع قدراً واحداً من الجاه والثروة.

ولا يميز هلفسيوس في الواقع، في تأملاته حول السلطة الفردية وانعكاساتها على حياة المجتمع، بين "سلطة الشخص الواحد" والحكم الاستبدادي. فالحكم الذي يطلقه على الملكية لا يتطابق بتاتاً مع الفكرة التي كانت سائدة عصرئذ عن "الملك المستنير". بيد أنه كان يصعب عليه مع ذلك أن ينبذ كلياً هذا التصوّر العزيز على قلوب عدد كبير من ممثّلي الفكر السياسي البورجوازي الفرنسي في القرن الثامن عشر. وقد كتب يقول بهذا الصدد: **من يطالب حاكماً مستبداً بالأنوار، يكن كمن يتوقع معلولاً بلا علّة، والمراهنة في ظل حكم عسفي على عقل عاهل ولد على العرش هي ضرب من**

(١) المصدر نفسه، م١، الفصل ٧.

الجنون. لكنه يعلن، من جهة أخرى، أنه على الرغم من ندرة الملوك المستبدين المستنيرين، فلا شيء يحول دون ظهور ملك من هذا القبيل، ولا سيما إذا ما أتاحت له الظروف العارضة تنشئة صارمة تختلف عن تلك التي تكون عادةً من نصيب أولياء العهد، وإذا ما اضطر بالتالي إلى تذليل ألف عقبة قبل أن يرتقي سدّة السلطة. إن أمثال هنري الرابع، وفريدريك، وكاترين لقادرون على إنارة الكون برمته، بحسب تعبير هلفسيوس[(١)]. بل إنهم، أكثر من ذلك، ضروريون لتقدم الأنوار، لأن الأمة تقتفي دوماً أثر العاهل المتحرّر من الأحكام المسبقة، والذي يرعى العلوم والتعليم: فالناس على دين ملوكهم. هذا ما يكرره هلفسيوس بلا كلل ولا ملل: فالحكم العسفي هو أصل البلايا والبؤس والخراب. بيد أنه يستشهد بتعاطف وتحبيذ بعبارة فريدريك الثاني هذه: «لا شيء يفضل الحكم العسفي، بشرط أن يُمارسه ملوك منصفون، إنسانيون، وفضلاء».

ليس الحكم الاستبدادي على الدوام إذن حكماً مقيتاً في نظر الفيلسوف[(٢)]، بل ينوه - ويا للعجب! - تأييداً لنظريته ببعض الدوافع التي من شأنها أن تحمل المستبدّين على مزاولة شؤون الحكم بعدل وإنصاف. فعلى المستبد الحريص على مجده وأمنه، كما يقول هلفسيوس، أن يعتبر الفلاسفة - الذين يكره - أصدقاءه، وأن يعدّ ندماءه - الذين يُحابي - أعداءه لأنهم، بامتداحهم الخسيس لضروب الرذائل طراً، يحثّونه على اقتراف الجرائم التي تعجل بسقوطه[(٣)]. ويضيف هلفسيوس قائلاً: إن حب الاستبداد، أي حب التسلّط، قد يكون أحياناً لدى الملوك حصيلة افتقار إلى الاستنارة أكثر منه ثمرة افتقار إلى الفضيلة[(٤)]. و«إن عرش العاهل في الملكية المعتدلة أكثر ثباتاً ورسوخاً من عرش الحاكم المستبدّ»[(٥)].

وتجدر الإشارة إلى أن هلفسيوس لا يعير أهمية كبيرة، في تأملاته حول الدولة والملكية، لتحليل المدلول السياسي للتمثيل الشعبي ولتقييمه. كان يؤيد "الملكية المعتدلة" كما رأينا آنفاً. بيد أنه لم يوضّح هل يقصد بهذه التسمية "الملكية القائمة على أساس القانون" كما نادى بها مونتسكيو. فهذان المصطلحان متكافئان عنده.

امتدح هلفسيوس، أسوة بڤولتير ومونتسكيو، النظام السياسي القائم في الطرف الآخر من بحر المانش. فأوروبا، كما كتب يقول، تدين بهذا القليل الذي حافظت عليه

---

(١) المصدر نفسه، م١، المقدمة.
(٢) المصدر نفسه، م٤، الفصل ٢.
(٣) المصدر نفسه، م٤، الحاشية ٦.
(٤) المصدر نفسه، م٩، الحاشية ٩.
(٥) المصدر نفسه، م٩، الحاشية ١٣.

للحرية التي لا يزال يتمتع بها الإنكليز والهولنديون: «فلولاهم لما كانت هنالك أمة واحدة لا تئن تحت نير الجهل والاستبداد. على كل إنسان فاضل، إذن، على كل مواطن صالح أن يعنى بحرية هذين الشعبين»[١]. إن إنكلترا، على صغرها، تحظى باحترام أوروبا برمّتها، كما يؤكد هلفسيوس. وإن ثرواتها، وشجاعة شعبها، وحالة الرخاء التي ينعم بها، لخير دليل على حكمة إدارتها[٢].

يدين الإنكليز بسعادتهم وبحريتهم لأربعة قوانين أو خمسة، على حد افتراض هلفسيوس. في مقدمتها يأتي القانون الذي يخوّل مجلس العموم حق فرض الضرائب وتحديدها. أما القانون الثاني فهو المعروف باسم Habeas Corpus[٣]. والثالث هو الذي يعطي هيئة المحلفين حق إصدار الأحكام. والرابع هو القانون الضامن لحرية الصحافة. أما الخامس فيتصل بطريقة جباية الضرائب، ويجرّد العاهل من وسائل اضطهاد مواطنيه. ولا يشير هلفسيوس إلى التمثيل الشعبي، أي إلى مجلس العموم، باعتباره السمة الأساسية للدستور الإنكليزي، السمة التي تؤكد على أصالته وفرادته. فالتمثيل الشعبي لا يعدو كونه، في نظره، قانوناً من جملة القوانين المنصفة والعقلانية التي هي مصدر الرخاء ورغد الحياة في إنكلترا. وهو، علاوة على ذلك، لا يرحّب بالتمثيل القومي باعتباره آلية أساسية من آليات الملكية "المعتدلة"، بل فقط كأداة لمراقبة النظام الضريبي[٤].

يعطي هلفسيوس صورة مبسّطة للغاية عن نشأة التمثيل الشعبي. فالشعب، الذي ازداد تعداده إلى حد لم يعد معه قادراً على الاجتماع في مكان واحد للتداول في شؤونه، وجد نفسه مضطراً بطبيعة الحال إلى انتخاب ممثلين عنه في كل ناحية، ومدينة، ومقاطعة... إلخ، كيما يسنوا قوانين الدولة باسمه. وتجدر الإشارة إلى أن هلفسيوس لا يتوقف طويلاً عند دور هؤلاء الممثلين باعتبارهم مدافعين عن مصالح المواطنين ضد تعسف الملك. وبالمقابل، يلحّ على الدور الذي قد يضطلع به هذا النظام، أي نظام التمثيل الشعبي، في تضليل الجماهير واضطهادها. ففي البداية لا يقترح هؤلاء الممثلون، المنبثقون من صفوف الأمة بالذات والمتمتعون بثقة مواطنيهم، سوى قوانين تتفق مع المصلحة العامة. إنهم يتقيّدون بحقوق الشعب المقدسة، ويضعون

(١) المصدر نفسه، م٤، الحاشية ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، م٦، ملاحظات ٩.

(٣) اسم قانون شهير كانت إنكلترا سباقة إلى إصداره يضمن الحرية الفردية للمواطنين، إذ يمنع توقيف المواطن ما لم يمثل أمام المحكمة وتُثبت التهمة الموجهة إليه. (م)

(٤) **في الإنسان**، م٧، الحاشية ٧.

أنفسهم تحت رقابة هذا الأخير، ويكون مصيرهم العار إذا ما خانوا الثقة التي وضعها فيهم. بيد أنهم سرعان ما يطفقون يميّزون بين مصالحهم الخاصة ومصالح من يمثلون. فمع تنامي الثروات ينقسم الشعب الواحد إلى عدة شعوب، إلى زمر وجماعات تتفاوت أوضاعها وتختلف شروطها (أغنياء، فقراء، مالكين... إلخ). وتتيح التناقضات المتعاظمة بين مصالح مختلف شرائح المجتمع لممثلي الشعب ترجيح كفة مصالح طبقة على أخرى. وعن طريق تسليحهم فريقاً من أعضاء المجتمع ضد آخر، يضمنون لأنفسهم الإفلات من كل رقابة. وتدفع بهم فوضى المصالح هذه، وطمأنينتهم إلى أن القصاص لن يطالهم، إلى مزيد من التجرؤ والتجاسر، فينحون نحو مزيد من الاستقلال، ويدّعون لأنفسهم مزيداً من الهيبة والنفوذ، ويستأثرون بقدر أكبر بعد من السلطة والسطوة.

إن الخلاف حول هذا الموضوع بالذات بين هلفسيوس من جهة ومونتسكيو، سلفه المباشر في مجال النظرية السياسية البورجوازية، من جهة أخرى، ساطع وجلي. ومما يباعد الشقة أكثر بعد بين هلفسيوس ومونتسكيو الحكم الذي يطلقه الأول على البرلمان في فرنسا، تلك الهيئة التي كان الثاني قد امتدحها وكال لها الثناء باعتبارها مؤسّسة تضمن للملكية صفة النظام الشرعي (بالتعارض مع الاستبداد). فعن البرلمانات يقول هلفسيوس: إن الهيئات المكلّفة بتفسير القوانين قد تتخذ منها، عن طريق تغييرها على نحو غير ملموس، أداة لتحقيق مآربها، لذلك قد يكون خطر هذه الهيئات على الأمة أفدح بعد من خطر ممثلي الشعب[1].

يرى هلفسيوس أن بنية الدولة الاتحادية، التي عرفها الإغريق والسويسريون، هي التي تناسب الشعوب الكثيرة التعداد. ويستلهم بهذا الصدد، كما فعل دولباخ من قبله، الأطروحات التي تقدّم بها مونتسكيو في حينه. فإذا ما أقدم عدد من الجمهوريات الصغيرة، كما يقول هلفسيوس، على إقامة تحالف اتحادي أقرب إلى الكمال من ذاك الذي عرفه الإغريق، أفلا يضع نفسه في منجى من غزو الأعداء وطغيان حاكم طموح؟ ولنسلم جزافاً ـ يضيف الفيلسوف ـ بأن بلداً مثل فرنسا قد قسم إلى ثلاثين منطقة أو جمهورية، وأن كل دويلة من هذه الدويلات خصّت بمساحة شبه متساوية، وجعلت لها حدود ثابتة، وأن استقلال كل جمهورية من هذه الجمهوريات ضُمن لها من قبل التسع والعشرين الباقيات، فهل من داع في هذه الحال للتخوّف من أن يتأتى لأي واحدة من هذه الجمهوريات أن تفرض سيطرتها على غيرها وتُخضعها لإرادتها؟ ولنفترض أيضاً أن

(١) المصدر نفسه، م٩، الفصل ٢.

قوانين واحدة تحكم هذه الجمهوريات كافة، وأن كل واحدة منها تنعم باستقلال ذاتي، وأنها تنتخب حكامها بنفسها مع خضوعها في الوقت نفسه لمجلس أعلى، وأن هذا المجلس الأعلى الذي يتألف من أربعة نواب عن كل جمهورية، والذي يعنى أساساً بشؤون الحرب والسياسة، يسهر على ألا تعمد أي من هذه الجمهوريات إلى تغيير قوانينها بدون موافقة الجمهوريات الأخرى، أفلن يكون مجموع هذه الجمهوريات، على أساس هذا الفرض، قوياً بما فيه الكفاية للتصدي لمطامح جيرانه ومواطنيه على حد سواء؟[1]. إن الصيغة الاتحادية، كما يؤكّد هلفسيوس، قد تكون بالنسبة إلى الدول الغنية والمكتظة بالسكان الوسيلة الجذرية الوحيدة لاحتواء عطش البشر الذي لا يشفى له غليل إلى السلطة، ولاتقاء شرّ مشاريع أصحاب المطامع المتحالفين على استرقاق مواطنيهم، وللتصدّي على نحو ناجع وفعّال لتوسع الحكم الاستبدادي[2]. وهذا المديح للصيغة الاتحادية قمين بأن يسترعي قدراً من الانتباه، نظراً إلى ما دار بين الجبليين والجيرونديين من صراعٍ حول مسألة "الفيدرالية" بين عامي ١٧٩٢ و١٧٩٤.

* * *

كان هلفسيوس، شأنه شأن غيره من فلاسفة الأنوار في فرنسا في القرن الثامن عشر، يرى في تقدم التعليم والعقل البشري شرط ازدهار المجتمع البشري وتفتح أعضائه. يعلن، مستشهداً بسيدني Sydney[3] أن عظمة الأمم وسعادتها تتناسبان مع درجة ثقافتها. فالجهل ينتج القوانين الشائنة، والقوانين الشائنة تتسبب في انتشار الرذائل وفي إنزال المصائب بالشعوب. فإن قُضي على الجهل، قُضي أيضاً، وبطبيعة الحال، على بذور الشر الأخلاقي[4]. وبالرغم من مفارقات روسو وأضاليله، فإن تقدم الأنوار والعلوم لا يؤدي إطلاقاً بحد ذاته إلى أفول الأمم وانحطاط الأخلاق. والعلم لا يعجّل بسقوط الدول، بل بالعكس يؤخّره، ويضع حداً للاستبداد[5].

هذا الإيمان بكلّية قدرة الأنوار يسم أيضاً بميسمه آراء هلفسيوس المتعلّقة بحرية التفكير، ذلك **الحق الطبيعي** للإنسان الذي يعلّق عليه أهمية خاصة. فمن الشروط الأساسية للصالح العام ضمان حرية التفكير للإنسان، وحرية إيصال أفكاره وآرائه إلى

(١) المصدر نفسه، م٩، الفصول ٢، ٢٠، ٢١، ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، م١٠، الفصل ١١.
(٣) فيليب سيدني (١٥٥٤ ـ ١٥٨٦): كاتب ودبلوماسي إنكليزي، له أشعار ورواية رعوية عنوانها **أركاديا**. (م)
(٤) **في الإنسان**، م٥، الفصل ١١/م٦، الفصل ١.
(٥) المصدر نفسه، م٥، الفصل ١٠.

الآخرين. لقد أرادت السماء أن يتوصل الإنسان، بفضل عبقريته الخاصة وتجربته الخاصة، إلى اكتشاف القوانين التي تتفق مع مصالحه. وكيما تكون الشعوب سعيدة، ينبغي أن تُترك لها حرية التصرف بالوسائل الكفيلة بإيصالها إلى الحقيقة. وحرية التفكير لا تنفصل عن حرية الصحافة. فإن استحال التعبير عن الآراء بحرية، تعذّر التأكد من صوابها أو خطئها. وللفصل في صحتها لا بد أن توضع على محك المعارضة والمناقضة. وليس ثمة ما يبرّر التخوّف من الكتب السيئة. فسيّان بالنسبة إلى الأمة إن تفوّه كاتب من الكتّاب بسخافات وحماقات، فهو الذي سيتحمّل مسؤولية هذا الكلام. ومن جهة أخرى، فإن الكتاب الممتاز لا بد أن تقابله كمية لامتناهية من الكُتب الرديئة[(١)].

إن الجهل والأحكام المسبقة هما مصدر الجرائم كافة، ومنبع جميع المصائب التي تحلّ بالجنس البشري. والأمم التي يسودها الجهل والأحكام المسبقة لا تحافظ طويلاً على عظمتها وجبروتها. وأول ما يصطدم به تقدم الأنوار والعقل هو نفوذ الدين. فالأذى الذي تسبّبه المذاهب الدينية فعلي، أما الخير الذي تجيء به فوهمي. فالوحي، في رأيه، وهم. إنه وسيلة لحجب الحقيقة. والشرع الذي يعزو نفسه إلى الوحي هو على الدوام مؤذ ومضرّ[(٢)]. ذلك أن الفكر الديني لا يتفق مع مبادئ التشريع السليم والعادات الصالحة. فالتعاليم التي تُنادي بها السلطة الروحية مشبّعة على الدوام بروح الاستبداد والنفاق. وتحرِّم معظم الديانات تقريباً على الإنسان استخدام عقله، وتجعله بائساً وقاسياً في آن معاً. إنها تتخذ الوحي بديلاً عن العقل، علماً بأن كل إنسان حكيم يرى في التنكر للعقل جريمة أفدح بكثير من التنكر لأي وحي كان. ومن قديم الأزمنة، وُجد من يستغلّ الوحي للتمويه على أبشع الجرائم. والتربية التي تقوم على مذهب ديني منافية على الدوام لمبادئ الصالح العام[(٣)].

إن النظام الذي ترسّخت قواعده يتمتع بالديمومة حتى ولو كان مضراً بالناس. فالأفكار الأخلاقية والسياسية الجديدة تلاقي على الدوام مقاومة شديدة من قبل الجهلة. والصراع الذي يخوضه المتعصّبون ضد الحقيقة ينتهي إلى التأثير في البسطاء من الناس وإلى زرع جرثومته فيهم. وما من حقيقة جديدة إلاّ وتصطدم بتقليد راسخ أو برأي شائع. وفي حين أن الأضاليل تروّج وتلقن بالقوة من قبل رجال الدين، فإن الحقيقة

---

(١) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١٦/ م٩، الفصل ١٢/ م٩، الخلاصة.

(٢) المصدر نفسه، م٧، الفصل ٢.

(٣) المصدر نفسه، م٧، الحاشية ٢، الفصل ١٣.

تفرض نفسها ببطء بدون اللجوء إلى العنف[١]. والحال أن معرفة الحقيقة تعود دوماً بالفائدة على الشعب، وإنْ كانت عواقبها وخيمة بشكل عام على الذين يرفعون لواءها بالأول. ولا يستفيد المضطهَدون وحدهم من معرفة الحقيقة، وإنما المضطهِدون أيضاً، إذ من الخطأ الاعتقاد بأن الجهل خير ضمانة لإخلاص الرعايا ووفائهم. وأولئك الذين يشجعون على الجهل، ويزرعون العراقيل في وجه تقدّم الفكر البشري، لا يستحقون سوى الازدراء: فأفعالهم موجّهة ضد السعادة العامة وضد تحسين القوانين. وبالمقابل، فإن الأشخاص المستنيرين، وبالتالي المنصفين، هم وحدهم القادرون على سنّ قوانين صالحة[٢]. وعندما تنتصب العادات والأحكام المسبقة في وجه العبقرية التشريعية، تزوّد الشعوب نفسها بقوانين سيئة؛ قوانين تقوم على التعصب والأباطيل.

وفيما يتعلق بالأعراف والقوانين والأحكام المسبقة، فإن موضع الشكوى لا يكمن، كما ينوّه بذلك هلفسيوس، في تقلب الفكر البشري، بل بالعكس في تصلّبه ومعاندته. فكم من وقت نهدره من أجل تحطيم التقاليد وتحرير شعب من عقيدة تافهة ومن قوانين رديئة ووخيمة العواقب! ومع ذلك يتعيّن انتظار جيل جديد كيما يدرك الحقيقة ويعترف بها. بيد أن بذور الحقيقة تبقى رغم ذلك حيّة لا تفنى ولا تبيد، مهما عظمت الحواجز المنصوبة في وجهها. وإن التعطش إلى العلم والمعرفة الذي بدأ يبرز في صفوف الشعب يُعدّ العقول لإدراك الحقيقة وفهمها. ويبقى للحقيقة دوماً من يذود عنها، ويحمل لواءها، ويقودها إلى النصر مهما كابد أنصارها من الاضطهاد، ومهما عظم شأن الضلال ووطأته وشأن القوى الراغبة في الإبقاء عليه[٣].

إن الأخطاء الفادحة والتناقضات التي تنطوي عليها الأخلاق والقوانين المعاصرة إنما مردها، كما يقول هلفسيوس، إلى كونها غير مبنية على العقل المستنير والتجربة اللذين يستحيل بدونهما تصوّر أخلاق وتشريع حصيفين وعقلانيين. بيد أن هلفسيوس، الذي لم يكن ميّالاً على ما يبدو للخروج على التقاليد والاصطدام بما لها من قوة، برغم إدانته الصارمة لها، ارتضى أحياناً أن يطلق اسم "الديانة الكونية" على الأخلاق القائمة على المبادئ السرمدية المستقاة من الطبيعة والقابلة، نظير الفرضيات الهندسية، للإثبات وللبرهان على صحتها علمياً ورياضياً. هذه الديانة الكونية هي، في نظره، ديانة فلسفية وحقيقية تتنافى مع ما يسميه بالديانة "الصوفية". فالديانة الفلسفية لا تنطوي،

---

(١) المصدر نفسه، م٩، الفصل ٨/ م٩، الخلاصة/م١٠، الفصل ٧.
(٢) المصدر نفسه، م٦، الخلاصة.
(٣) المصدر نفسه، م٩، الفصل ٤.

خلافاً لهذه الأخيرة، إلاّ على قيم أخلاقية صحيحة وسامية. وقديسو هذه الديانة هم المحسنون بحق البشرية من أمثال ليقورغس وصولون[1] وسيدني. ومن الواجب، بطبيعة الحال، نشر الحقائق البديهية للديانة الفلسفية بين الأمم. فهذه الديانة، المتفقة مع المصلحة العامة، ستغدو ولا ريب ديانة البشرية برمتها في المستقبل[2]. وسوف تساهم، خلافاً لمعظم الديانات القائمة، في إنارة عقول البشر.

إن هلفسيوس، إذ يولي أهمية خاصة لانتشار الأنوار في مسار تطور المجتمعات البشرية، ينضوي تحت لواء المأثور العقلاني المهيمن على أدبيات القرن السياسية. وتجدر الإشارة إلى أن "الأنوار" في مذهب هلفسيوس، التي تقود على الدوام إلى اكتمال الفكر البشري وتوسّع معارف الناس، لا تفرض نفسها إلاّ بعد صراع حاد وعنيف تدور رحاه بين قوى الظلام والقوى المتطلعة إلى انتصار الحقيقة؛ صراع يخوض البشر غماره بتوجيه من الدوافع الأبدية لأفعالهم، أي الحاجات والمصالح التي هي مصدر أفكارهم كافة. ففي الأخلاق كما في السياسة، تحتّم المصلحة على الإنسان أن يعترف بصحة مبدأ من المبادئ أو بعدم صحته. ولئن كانت الآراء تختلف اختلافاً بيّناً في هذين الحقلين، فلأن البشر لا يجدون على الدوام **مصلحة** لهم في رؤية الأمور على حقيقتها[3]. ولئن أجمع الناس على التسليم بصحة البراهين الهندسية، فلأنهم لا يُبالون بصحتها أو بخطئها. لكن عندما تمسّ الحقيقة المعنية مصالحهم، تصبح على الفور موضع جدل ونقاش، وإنْ كانت قد خرجت منتصرة من امتحان الأدلة والبراهين.

تبدو لنا الأفكار إذن صحيحة أو خاطئة بدالة مصالحنا. وقد تدفع المصلحة بالإنسان إلى حد إنكار الحقيقة، وطأطأة رأسه أمام الجرائم وأعمال العنف. وإن المتعصبين من رجال الدين يطمحون إلى حكم العالم، وهم يحتاجون إلى تفشّي الجهل والغباء في صفوف الناس لأن سلطتهم تعتمد على الأضاليل والأباطيل. وهم يعهدون بهذه المهمة إلى الفلاسفة المدرسيين، السكولائيين، الجموديين، الساعين وراء إغلاق أعين البشر عن الحقيقة، وإلى تضييعهم في متاهة علومهم الكاذبة الخداعة. ذلك أن الإنسان الجاهل الذي لا يعرف شيئاً، أقلّ خطورةً في نظرهم. أما الهدف الفعلي والسرمدي لمن ينصبون أنفسهم قيّمين على الدين وأموره فهو السلطة والثروة. ولكي يدركوا هذا الهدف تراهم يدعون الناس إلى الترفع عن شؤون الدنيا. وسعياً وراء هذا

(١) صولون (٦٤٠ ـ ٥٥٠ق.م): مشترع أثيني. أحد حكماء اليونان السبعة، خفّف وطأة الضرائب على الفقراء وسنّ لبلاده قوانين ليبرالية. (م)

(٢) **في الإنسان**، م١، الفصلان ١٣ ـ ١٤.

(٣) المصدر نفسه، م٢، الفصل ١٦.

الهدف عينه، أي سعياً وراء الاستيلاء على الثروات، روّج الكهنة الإشاعات التي تتنبأ بنهاية العالم. والجشع هو الذي يحمل رجال الإكليروس على الادعاء بأنهم لسان حال الوحي، وعلى الدفاع عن هذا الامتياز الذي منحوه لأنفسهم[١].

إن القابضين على زمام السلطة ليسوا أكثر من رجال الإكليروس اهتماماً بالكشف عن الحقيقة ونشرها. وهم لا يعيرون المصلحة العامة بالاً. فسعادة العاهل ليست بالضرورة من سعادة رعاياه، كما يقول هلفسيوس، مناقضاً أطروحته التي أشرنا إليها سابقاً والتي مؤداها أن مصلحة الأمراء توجب عليهم الاهتمام بتعليم الشعب[٢]. فالملوك، الراغبون في تطويع عقول رعاياهم لمشيئتهم، يضطهدون الفكر الحر، ولا يقبلون بالانتقادات الموجّهة إليهم وإلى تجاوزاتهم. والنظام الاستبدادي يفضل فرض إمرته على مواطنين مسيّرين، ما هم بسادة قراراتهم وآرائهم[٣]. فقد جبل الإنسان على حب السلطة الذي يتغلّب لديه على حب الإنصاف والعدل[٤]. لهذا السبب فإن الحكومات عينها التي تدعو المواطنين إلى البحث عن الحقيقة، لا تحجم عادة عن معاقبة الذين يكتشفونها، مع أن الحقيقة، من المنظور العقلاني ومن منظور المصلحة الفعلية، تعود بالفائدة على الرعايا وعلى الحكام على حد سواء.

إن ثمة فترة في حياة المجتمع الذي يسوده الاستبداد يبدي فيها الطاغية، كما يقول هلفسيوس، عن اهتمام بازدهار العلوم والفنون. ويحصل ذلك في أولى مراحل استتباب النظام. فالحكم الاستبدادي يسعى، في حداثته، إلى إلهاء العقول عن الحرية المفقودة. وكيلا يعي الشعب استعباده، يشغل الحاكم المستبد فكره بمواضيع أخرى، ويعين له دروباً جديدة لبلوغ المجد. لكن ما إن يستقر المستبد فوق عرشه ويشعر بأن الأمور استتبت له، حتى يقلع عن رعاية المواهب. وهذه الصلة العابرة للفنون والعلوم مع الاستبداد الوليد هي التي أعطت النور لذلك التصوّر الخاطئ القائل إن تقدم العلوم والفنون هو السبب في أفول الدول. والواقع أن النظام الاستبدادي هو الذي يتحمّل تبعة هذا الأفول[٥].

إذا كانت مصالح السلطتين الروحية والزمنية هي التي تكبح انتشار الأنوار داخل المجتمع، فإن هذه المصالح هي التي تدفع بها إلى الأمام أيضاً. ونحن نعلم أن الحاجات والمصالح هي التي أوجدت المجتمع بالذات، وأن الحاجات هي المحرّك

---

(١) المصدر نفسه، م١، الفصل ١٦.
(٢) المصدر نفسه، م١، الفصل ٩.
(٣) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١٥.
(٤) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١٠.
(٥) المصدر نفسه، م٥، الفصل ١٠.

الوحيد لأفعالنا، وأن تنوّعها وتباينها هما في أساس الفنون والعلوم. كما نعلم أن حاجات البشر ومصالحهم المتنوعة هي التي تقودهم إلى التجابه. ويجهر هلفسيوس غير مرة باقتناعه بأن القوة هي التي تنتصر في صراع المصالح داخل المجتمع. فالتجربة تدلنا، كما يقول، على أن القول الفصل في القضايا الأخلاقية والسياسية هو للقوة لا للعقل. ويعرب عن استعداده للأخذ بأطروحة دولباخ والفيزيوقراطيين القائلة **إن الرأي العام هو الذي يحكم العالم**. بيد أنه يضيف، وكأنه يناقش أنصار هذه الأطروحة، أن الرأي العام محكوم في نهاية المطاف من قبل عظماء هذا العالم، وإنْ كان هو الذي يحكم العالم. وإن إرادة الممسكين بزمام السلطة وقدرتهم على الإكراه تلعبان، في تكوين الآراء المسيطرة، دوراً أهمّ بكثير من الدور الذي يضطلع به العقل والحقيقة. فما أن يتكلّم القوي، كما يقول هلفسيوس، حتى يسكت الضعيف مذهولاً، ويكفّ عن التفكير[1].

يميل هلفسيوس في كثير من الأحيان، أسوة بغيره من كتّاب عصره، إلى تفسير التحوّلات التاريخية الكبرى والثورات بـ «تضافر ظروف وعدد لا يقع تحت حصر من المصادفات اللامتوقعة»[2]. يقول: «كم من حملات صليبية شُنّت أو أوقفت، وكم من ثورات نُفّذت أو تُدوركت، وكم من حروب أُشعلت أو أطفئت من جراء دسائس كاهن أو امرأة أو وزير»[3]. لكن لا يسعنا مع ذلك أن نقول إنه كان بعيداً كل البعد عن فهم التاريخ باعتباره سيرورة تتحكّم بها قوانين، وذات طابع جدلي. فالأشخاص المعتادون على التفكير، كما يقول، يعلمون أن العالم المعنوي والعالم المادي على حد سواء هما في حالة دائمة من الدمار والخلق[4]. وفيما يتعلّق بتطور العلوم والفنون، يلاحظ هلفسيوس أن تقدمها ربما «لا يكون من صُنع العبقرية بقدر ما هو من صنع الزمن والضرورة»[5]. وكان ميّالاً، كما نعلم، إلى المماثلة بين تطوّر المجتمع وتطوّر الأفراد، مسلّماً بالتالي، إلى حد ما، بالتعاقب الحتمي للمراحل الرئيسية لهذا التطوّر ولأشكاله السياسية الأساسية[6].

إن تصوّر القوى المحرّكة للتطوّر الاجتماعي يرتدي في فلسفة هلفسيوس طابعاً مزدوجاً، كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك. فهو يجمع بين التصوّر العقلاني لدور الأنوار الحاسم وبين تصوّر حياة المجتمع باعتبارها صراع مصالح، الغلبة فيه هي دوماً من نصيب الأقوى. وبديهي أن هلفسيوس لم يكن يتأتى له في عصره أن يفهم الدور الذي

---

(١) المصدر نفسه، م٤، الفصل ١٦.
(٢) المصدر نفسه، م١، الفصل ٨.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) **في العقل**، ص ٢٣٣.
(٥) **في الإنسان**، م٢، الحاشية ٤٢.
(٦) المصدر نفسه، م٦، الفصل ٦.

تلعبه مختلف الطبقات الاجتماعية في هذا الصراع، بيد أنه لاحظ أن تنامي الثروات يؤدّي إلى تعميق التفاوت داخل المجتمع، وإلى بروز زمر اجتماعية لها مصالح متمايزة، إنْ لم نقل متناقضة. والحق أن فكرة صراع المصالح، التي صاغها صياغة مبهمة على نحو ما كان متاحاً له في ظروف عصره الاجتماعية، ترتبط عنده ارتباطاً منطقياً بتصوّره لسيرورة التطوّر التاريخي. ولم تكن هذه الفكرة تستجيب على الإطلاق لمقتضيات الصراع الإيجابي من أجل التقدم الاجتماعي، هذا الصراع الذي وضع هلفسيوس فلسفته في خدمته. بل قادته هذه الفكرة، على العكس من ذلك، إلى استنتاجات متشائمة بعض الشيء حول مصير البشرية. فالأمم، كما يقول، تنتقل من حالة الفقر إلى حالة الغنى، ومن الغنى إلى التوزيع المتفاوت للثروات، ومن هذا التوزيع المتفاوت إلى الاستبداد الذي يقودها إلى هلاكها[1]. ومن أجل حل التناقض بين هذا التحليل الواضح والقاسي لماضي البشرية من جهة، وبين الإيمان الحماسي بمستقبل البشر الأفضل من جهة أخرى، لم ير هلفسيوس ضيراً من العودة إلى فلسفة الأنوار وإلى مسلمتها القائلة بحتمية انتصار الحقيقة في نهاية المطاف. وهكذا فإن تكهنات هلفسيوس بصدد هلاك المجتمع تكاد تسير جنباً إلى جنب مع إطرائه لـ "تقدم الفكر البشري" الذي سيرتقي بالمجتمع إلى حالة من الكمال، وبالمواطنين إلى الفضيلة والسعادة.

* * *

نحن نعلم مدى الأهمية التي كان يعلقها هلفسيوس على تنامي السكان وحاجاتهم بالنسبة إلى تطور المجتمع. والواقع أن العديدين من مفكّري القرن الثامن عشر في فرنسا، وعلى الأخص تورغو، كانوا أشاروا إلى العلاقة بين الطفرة السكانية وأشكال نشاطات البشر الاقتصادية. بيد أن هلفسيوس هو الذي نوّه أكثر من غيره، في رأينا، بأهمية هذه الواقعة. فتنامي السكان كان في نظره القوة المحرّكة الفعلية لتقدّم الإنتاج. فهذا التنامي هو الذي حوَّل البشر من صيادين ورعاة إلى مزارعين، وهو الذي شجّع كذلك على ظهور المعامل اليدوية والمدن. فعندما ينيف عدد الناس في مجتمع من المجتمعات، من جراء تنامي السكان، عن ذاك الذي تحتاجه زراعة الأرض والمهن المرتبطة بها، فإن المواطن الذي يجد نفسه وقد أصبح رقماً زائداً يضطر إما إلى الهجرة وإما إلى ابتكار نوع جديد من الإنتاج ليلبّي حاجاته الحيوية، وذلك عن طريق مبادلة حصيلة عمله بحصيلة عمل مواطنيه. فإنْ كان ما ينتجه مطلوباً، جمع من حوله أناساً هم مثله من الأرقام الزائدة، وجعل منهم عمّاله، وعمد إلى فتح معمل جديد. وسرعان ما

---

(١) المصدر نفسه، م٦، الحاشية ٢٢.

تشيد معامل جديدة أخرى إلى جانب معمله، فتتشكّل منها مدينة، أي مركز استقطاب للثروات وتجمّع للتجارة يدرّ أرباحاً طائلة (ولا سيما عندما يكون تعداد التجار لا يزال ضئيلاً)[١].

إن سيرورة توسّع الصناعة الاجتماعية هي، بحد ذاتها، ظاهرة طبيعية وإيجابية في نظر هلفسيوس. غير أنها تؤدي إلى تنامي الثروات وإلى توزيعها توزيعاً متفاوتاً ولامتساوياً. وهذه النتيجة التي يحتّمها تقدم الصناعة والتجارة هي، باعترافه، مضرّة بسعادة المجتمع. ولن يكون توزيع الثروات متساوياً سواء أكانت الأمة تنعم بحريتها أم تكابد من حكم استبدادي. كل ما في الأمر أن الهوة الفاصلة بين الثروات ستتسع ببطء أشدّ في الدول الحرة بالمقارنة مع الدول الاستبدادية[٢]. لكن مهما اختلفت أشكال الحكم وتباينت، يبقى أن أمهر الناس وأقدرهم على تدبر أمورهم هم الذين سيغتنون باطراد. ويدرك هلفسيوس أهمية التجارة و"ربح التجار" في تراكم الثروات: فالمال يجذب المال، على حد قوله. كما أنه يدرك أيضاً أن تنامي ثروات بعضهم يخفّض عدد المالكين ويزيد في بؤس الغالبية. ويؤدي إفقار الشعب إلى انحطاطه الخلقي. فالفقير لا وطن له، كما يقول هلفسيوس. والإنسان الذي لا ملك له لا يشعر بأن عليه أي واجب تجاه البلد الذي يعيش فيه. والمواطن الذي يُعاني من العوز والفاقة يضطر إلى بيع الأغنياء ذراعيه.

أما في الدولة التي يكون كل فرد فيها مالكاً، فإن الشعب يُجمع على حماية الملكية. فالتوزيع المتوازن للأملاك والخيرات يقف حجر عثرة في وجه قيام النظام الاستبدادي. والشعب الذي يتألف في غالبيته من المالكين لا يحتاج إلى إجراءات حكم مشددة. أما حيثما كان المواطنون في غالبيتهم لا يملكون شيئاً، فإن الرغبة في الاستيلاء على مال الغير تجبّ كل ما عداها. ويؤدي إفقار الجماهير إلى إصدار قوانين قاسية وإلى إقامة حكم استبدادي[٣]. فاللامساواة هي الوسط المغذّي للاستبداد. والأغنياء يشترون جزءاً من الشعب، ويُخضعون بواسطته الجزء الآخر للاستبداد الأرستقراطي أو الملكي. ففي ظل النظام الاستبدادي تأتي القوانين كافة في صالح الأغنياء، ولا يتنطع ولو قانون واحد للدفاع عن مصلحة الشعب[٤].

والاستبداد الناجم عن التوزيع غير المتكافئ للخيرات، يُساهم بدوره في تعميق التفاوت بين الثروات الشخصية. فمن الحماقة أن نتوقع توزيعاً متوازناً للثروات في أمة

---

(١) المصدر نفسه، م٦، الفصل ٧.
(٢) المصدر نفسه، م٦، الفصل ١٠.
(٣) المصدر نفسه، م٥، الفصل ٧.
(٤) المصدر نفسه، م٥، الفصل ٩.

رازحة تحت نير حاكم مستبد. فهذا الأخير يميل على الدوام إلى العمل على أن تصبّ الثروات بين أيدي أزلامه.

لا شيء إذن أشدّ تنافياً مع المصلحة القومية، كما يقول هلفسيوس، من تزايد عدد الذين لا يملكون. فقد يجنّدهم الطاغية ضد المالكين، الدعامة الوحيدة للحرية الاجتماعية. لكن لا شيء بالمقابل يتفق مع مصلحة التجار والمقاولين كتزايد عدد الفقراء: فكلما كان عدد المعوزين أكبر كان بدل عملهم أبخس. فالمزاحمة بين العمال تساعد بطبيعة الحال على تخفيض الأجور، ورب العمل يفضّل على الدوام استخدام من يبيع ذراعيه بأرخص ثمن. إذن فمصلحة التاجر ورب العمل تتنافى مع مصلحة الأمة، لكن مع ذلك يتمتع هؤلاء الناس بنفوذ عظيم في البلدان التجارية الغنية[١].

يؤدي التوزيع غير المتكافئ للثروات إلى انتشار البذخ بين المواطنين الموسرين، ولا سيما في ظل الأنظمة الاستبدادية حيث تقع الشرائح الدنيا من الشعب ضحية لطبقة النبلاء التي تسحقها وتنهبها. والبذخ دليل على عدم تكافؤ الثروات، كما يقول هلفسيوس، وهو يساعد على تعميق هوة هذا التفاوت باطراد. بيد أن بذخ الأقلية ليس علّة الشرّ، بل مجرد علامة من علاماته. وقد يكون البذخ، بحد ذاته، مفيداً، بل ضرورياً. وينبغي التمييز بين شكلين من البذخ: فإلى جانب بذخ الأغنياء، ثمة بذخ اجتماعي لا يتنافى مع قدر من التكافؤ في الممتلكات. ويمكن استخدام البذخ، على سبيل المكافأة، كحافز إلى التنافس وبذل الجهود اللازمة لتطوير المواهب. علّة الداء الاجتماعي تكمن إذن في التوزيع اللامتكافئ للثروات، وليس في البذخ[٢].

يؤكد هلفسيوس، وقد ذهب به الفكر في أرجح الظن إلى بذخ بعض الأفراد المفرط، أن البذخ يشير إلى انقسام المجتمع إلى سارقين ومسروقين. وفي مجتمع كهذا تتعارض مصالح الحكام حتماً مع مصالح المحكومين. وعدد السارقين محدود، بيد أن المسروقين يعجزون عن التغلّب عليهم لأنهم غير قادرين على التفاهم فيما بينهم، في حين يتمتع المضطهِدون بوسائل كافية لتجنيد جيش وتسليحه ضد الشعب.

يؤدي تركّز الثروات بين أيدي فئة محدودة للغاية إلى تعميق الهوة الفاصلة بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة، وإلى انفصام الأواصر بين شتى طبقات المجتمع. وتتفكك الأمة الواحدة وتتجزأ، إنْ جاز التعبير، إلى عدّة أمم متعارضة المصالح ومسلّحة ضد بعضها بعضاً[٣]. ولا نجد عند هلفسيوس تحديداً واضحاً ومطرداً للطبقات

---

(١) المصدر نفسه، م٥، الفصل ٨.
(٢) المصدر نفسه، م٥، الفصلان ٤ ـ ٥.
(٣) المصدر نفسه، م٥، الفصل ٨.

التي تؤلّف المجتمع في عصره. فهو يقسمه أحياناً إلى طبقتين: الطبقة الدنيا التي تئن تحت عبء كدح لاإنساني ولا يتوافر لها حتى الحد الأدنى الحيوي، والطبقة العليا المؤلَّفة من المتبطرين والمتخمين. بيد أنه لا يتقيّد على الدوام بهذا التقسيم. فهو يطلق أحياناً اسم طبقة على مختلف فئات السكان، من دون أن يتقيد بأي مبدأ في تقسيمه للمواطنين: أغنياء وفقراء، ملاّك، تجّار... إلخ. غير أن الصفات الأخلاقية التمييزية التي يطلقها هلفسيوس على شتى الشرائح الاجتماعية تكشف بوضوح عن هوية الطبقات التي يتعاطف معها. فطبقة النبلاء، غير المبالية بالمصلحة العامة، تضحّي بحاجات الدولة على مذبح أهوائها. والنبلاء لا يحبّون الفضيلة؛ فمصلحة من يشاء أن يكون ظالماً، من غير أن يطاله عقاب، تقتضي أن يخنق مشاعر العدل والإنصاف في قلوب الناس. وبالمقابل، فإن ما من بلد إلاّ وأبدت فيه البورجوازية العادية، التي غالباً ما تكون مضطهَدة ونادراً ما تكون مضطهِدة، تعلّقاً بالفضيلة وتقديراً لها. مصلحتها هي التي تدعوها إلى ذلك. والفساد في المجتمع يأتي من الأعلى، ونادراً ما تُعدي جرثومته المزارعين[١]. وتجدر الإشارة إلى أن هلفسيوس، الذي يثني على صفات الفقراء ويمتدح شجاعتهم وذكاءهم، يتكلم دونما لوم أو مؤاخذة عن رغبتهم الطبيعية في اكتساب الثروات والخيرات، علماً بأنه يدين بشدة، في حالات أخرى، ما يسميه بحمى الإثراء[٢].

ومن العواقب الوخيمة الأخرى المترتبة على التعطش إلى المال أنه يزيد في جشع أهل الحكم: «إن حب الإثراء الذي ينتشر فيشمل طبقات المواطنين كافة لا بد أن يوحي إلى الفئة الحاكمة بشهوة إلى النهب والمكايدة». وتتحيّن هذه الفئة الفرص لسرقة الشعب وسلبه: بناء مرفأ، شراء الأسلحة للجيش، إنشاء شركة تجارية، شن حرب «دفاعاً عن شرف الأمة» كما يُقال. والقروض هي الوسيلة الأخرى التي تعتمدها الحكومات للحصول على المال، وهي تسرف في الاستدانة فتتفاقم الفوائد. وكيما تتمكّن بعد ذلك من تسديدها تلجأ، كما يلاحظ هلفسيوس، إلى فرض ضريبة بعد أخرى، فترزح تحت عبئها حتى أغنى الدول وأقواها في أوروبا.

يتساءل هلفسيوس، في معرض كلامه عن العواقب المترتبة على حب الغنى: «هل من دواء لهذا الداء؟». ويجيب عن سؤاله قائلاً: «إني لا أعرف له أي علاج»[٣]. وهذا النفي لا يتفق في الحقيقة مع موقفه المعهود إزاء إمكانات تغيير

(١) المصدر نفسه، م٦، الفصل ٥.

(٢) المصدر نفسه، م٦، الحاشية ٨.

(٣) المصدر نفسه، م٦، الفصل ١٧.

النظام الاجتماعي القائم باتجاه الأفضل والأحسن. صحيح أننا عبثاً نبحث عنده عن خطة ناضجة وقويمة لإصلاح المجتمع. بيد أن كتاباته تطالعنا بملاحظات مبثوثة في مواضع شتى منها، تقترح، ولو على نحو شديد الإبهام، "بعض الوسائل" لحل المشكلة الاجتماعية.

نحن نعلم أن الملكية، في نظر هلفسيوس، مقدسة وحقّ من الحقوق الطبيعية. وضمان الملكية هو عنده المبدأ الأول لكل مجتمع. فالمالكون هم الدعامة الوحيدة للحرية. والمالكون الميسورون، والمستنيرون، هم وحدهم القادرون على أن يعدلوا بعض الشيء كفة الحكّام الراجحة(١). والدولة المثلى في نظر هلفسيوس هي دولة صغار المالكين. فالثروات فيها تكون موزعة على نحو متساو تقريباً بين المواطنين كافة، والعمل بدوره يكون موزعاً بينهم على نحو مماثل(٢). «هل للمواطنين كافة ملكية، صغيرة أم كبيرة؟ هل يتمتعون جميعاً بقدر من الرخاء؟ وهل يؤمّنون حاجاتهم وحاجات ذويهم مقابل عمل يقتضيهم سبع ساعات أو ثمان؟ إنهم إذن سعداء بقدر ما يستطيعون أن يكونوا كذلك»(٣). إن العمل المعتدل والمألوف عمل سهل، ومفيد للإنسان، بل ضروري له: «إن العمل الذي حكم به، كما يُقال، على الإنسان فيما سلف لم يكن عقاباً سماوياً، بل هبة من الطبيعة». و«لو تكفلت الطبيعة بتلبية حاجات الإنسان كافة لقدمت له بذلك هبة مشؤومة ووخيمة العواقب»(٤).

إذا كان المطلوب إسعاد الناس، فلا مناص من إنقاص ثروات بعضهم وزيادة ثروات بعضهم الآخر. وهنالك ألف وسيلة، كما يقول هلفسيوس، للحؤول دون تركّز الثروات بسرعة بين أيدي حفنة ضئيلة من الناس. ففي وسع الأمة، مثلاً، أن تعلن نفسها وريثة لجميع مواطنيها، بغية تقسيم ميراث الأغنياء الضخم بين عدة أشخاص. كما أنها تستطيع أن تفرض نظاماً ضريبياً لا يعود معه من صالح المواطن أن يتجاوز حداً معلوماً في تملّك الأراضي، إذ يتجاوز عبء الضريبة في هذه الحال ريع الأرض. وتستطيع الأمة أخيراً أن تحذو حذو أهل سبارطة فتعطي كل مواطن أرضاً تتناسب مساحتها مع عدد أفراد أسرته. لكن مهما كانت الإجراءات المتخذة، فسوف يتعذر الإبقاء على توازن عادل بين الثروات، كما يؤكد هلفسيوس، في البلدان التي تعرف التداول النقدي. أما المحاولات الرامية إلى إيقاف هذا التداول، أي إلى إيقاف "الدورة الدموية" للدول، كما يقول كاتبنا، فلن تفلح إلاّ في التعجيل في هلاكها. لا سبيل إذن

---

(١) المصدر نفسه، م٦، الفصل ٨.
(٢) المصدر نفسه، م٦، الحاشية ١٣.
(٣) المصدر نفسه، م٨، الفصل ١ و٣.
(٤) المصدر نفسه، م٨، الفصل ٢٢.

إلى الحؤول من دون انتقال الثروات الذي يكون من نتيجته ظهور التفاوت في توزيعها من جديد[١].

إن أكثر الأقطار سعادةً هي تلك التي يكون فيها المواطنون أقرب إلى الفضيلة. ولكن، يتساءل هلفسيوس، هل من سبيل للمواطنين إلى أن يكونوا فاضلين في البلدان التي يتداول فيها المال؟ فالثروات غالباً ما تكون بين أيدي أناس بلا شرف، والمال يكاد يكون على الدوام من نصيب الرذيلة. إن الإنسان يعلم، منذ سحيق الأزمان، أن المال يفسد الأخلاق، وأنه يعطي من يملكونه الوسائل لإخضاع مواطنيهم واستعبادهم. وما من بلد كان فيه المال متداولاً إلاّ واعترف له بحقه في تحديد أعمال البشر وتقييمها، وفي أن يكون مبدأ كل حياة ونشاط. أما في البلدان التي لا تعرف تداول المال، فمن السهولة بمكان فرض النظام والوئام، وإيصاد الأبواب في وجه الطغيان. لهذا السبب ينبغي، كما يقول هلفسيوس، تحاشي استثارة حب المال لدى المستوطنين عند إنشاء مستوطنة جديدة.

إن إقصاء المال عن المجتمع هدفٌ قابل للأخذ به في مرحلة تكوّن المجتمع. لكن ما من إنسان عاقل يستطيع أن يحلم بشيء من هذا القبيل في الدول الأوروبية الراهنة، حيث يسود الاستبداد، وحيث وُجد المال على الدوام، وحيث الثروات موقوفة على أقلية ضئيلة. وليس في وسع أي عاهل أن يصمّم على خطة كهذه، ولو فعل لما تبعه الشعب، كما يؤكد ذلك هلفسيوس. لكن لو سلّمنا جزافاً بوجود عاهل كهذا، ولو حُظر، في فرنسا على سبيل المثال، استخدام المال، فماذا يمكن أن يحصل؟ سؤال يطرحه هلفسيوس، ويجيب عنه بنفسه قائلاً إن العمال الذين يعملون في صناعة الكماليات سينزحون، بادئ ذي بدء، عن البلاد. ويليهم بعد ذلك الأغنياء الذين سيهاجرون بدورهم إلى الخارج، حاملين معهم ثرواتهم، وجارّين من خلفهم أصدقاءهم وخدمهم. ولما كان عدد الزارعين والحرفيين يتناسب دوماً مع عدد المستهلكين، فإن قسماً منهم سيقفو أثرهم هو الآخر. وعندئذ تصبح فرنسا، المهجورة والمفتقرة، لقمة سائغة في فم جيرانها المتطلعين إلى غزوها واحتلالها[٢].

في إطار الوضع القائم في معظم دول العصر، ينتصب إذن ألف حاجز وحاجز، على ما يرى هلفسيوس، في وجه المشترع الذي يريد أن يقيم مساواة ولو نسبية. ففي كل دولة متمدنة وخاضعة من الأساس لقوانين وعادات وأحكام مسبقة محدّدة، لا مفر من أن يصطدم كل مشروع اشتراعي صالح بجملة من المصالح الشخصية ومن

(١) المصدر نفسه، م٦، الفصلان ١١ و١٧. (٢) المصدر نفسه، م٦، الفصلان ١٢ و١٣.

التجاوزات المتأصلة[1]. من الصعب إذن تصوّر إمكانية حصول إصلاح كهذا في مستقبل قريب. بيد أن هلفسيوس يرفض مع ذلك التخلّي عن حلمه في تقدم المجتمع نحو المساواة. فمثل هذا المشروع ـ ويقصد المشروع الاشتراعي الإصلاحي ـ يمكن ويجب أن ينفذ، إن خُطّط له بحكمة، عن طريق تغييرات متلاحقة وغير محسوسة[2]. والتحولات التي تطرأ يومياً في الدول جميعاً تثبت على كل حال أن الأمر ليس مجرد وهم أفلاطوني. لا يجوز إذن قطع حبل الرجاء من سعادة البشرية مستقبلاً.

يؤكد هلفسيوس، بثقة لا تخلو من سذاجة، أنه كان أول من برهن "رياضياً" على ما كان قبله مجرد فرضية: أي إمكانية توزيع الخيرات والثروات على نحو متوازن، وبالتالي إمكانية إتاحة فرص متكافئة للبشر في السعادة. وفي تقديره أنه من الممكن تصوُّر تشريع لا يبقى في ظله من تعساء سوى المجانين[3]. والواقع أن تأملات هلفسيوس حول إمكانية إقامة مساواة ـ ولو نسبية ـ في الثروات، وحول الطرق المفضية إلى بلوغ هذا الهدف، هذه التأملات تطفح بالتردد والتناقض المميّزين للتصوّر البورجوازي الصغير الرامي إلى التوفيق بين مبدأ المساواة ومبدأ الملكية الخاصة. ويجزم هلفسيوس، بعبارات بليغة مفخمة، بأن هذا التوفيق أمر ممكن. لكنه، على الرغم من توكيداته القاطعة، لم يقتدر على إثبات ذلك، لأن تصوّره غير قابل للإثبات أساساً.

لم ير هلفسيوس ثمة مبرراً لأن يتناول بالتحليل الرصين الفكرة القائلة إن شيوع الأملاك خير سبيل إلى تدارك التفاوت في الثروات. فبعضهم قد امتدح هذا المبدأ، كما يقول، وقد طبّقه، على حد زعمهم، السقيتيون والتتار والإسبارطيون. فهذه الشعوب لم تعرف الملكية، ولذلك عرفت السعادة. بيد أن السقيتيين والتتار، كما يؤكد هلفسيوس جازماً، احتفظوا بملكية بهائمهم، التي كانت تشكّل ثروتهم الوحيدة. كذلك لم تكن الملكية مجهولة من قبل الإسبارطيين الذين كانوا يملكون، في جملة ما يملكون، عبيداً ورقيقاً؛ وهكذا فإن الشطر الحر من سكان إسبارطة كان يحقّق سعادته على حساب الشطر الآخر، الشطر المستعبد والمسترق. ويستبعد هلفسيوس أن يكون سكان باراغواي الأصليون، الذين كانوا يزرعون أراضيهم جماعياً تحت إشراف الآباء اليسوعيين وسيطرتهم، قد عرفوا فعلاً السعادة. فشيوع الأملاك يجرد الناس، في رأي هلفسيوس، من طاقتهم ومن حوافز المنافسة. ولم يكن مبدأ شيوع الممتلكات الذي نادت به المسيحية فيما مضى إلا خدعة ذكية من قبل الكهنة، سمحت لهم بوضع أيديهم على

---

(١) المصدر نفسه، م٩، الحاشية ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، م٨، الفصل ٤.

(٣) المصدر نفسه، م٨، الفصل ٢٦.

الثروات بعد الإعلان عن جماعيتها[1]. إن العلاج للأمراض التي يولّدها التوزيع غير المتكافئ للثروات لا يكمن، على ما يرى هلفسيوس، في إلغاء الملكية، بل في مضاعفة عدد الملاّكين.

* * *

إن الجهل، والرذائل المتفشية في صفوف الشعوب، والأكاذيب والأحكام المسبقة التي يروج لها رجال الإكليروس، واضطهاد الفكر الحر، والتوزيع غير المتكافئ للثروات، وبؤس الجماهير وشقاءها، والاستبداد السائد في كل مكان تقريباً، والقوانين الظالمة، كل هذه الشرور أوحت لهلفسيوس باستنتاجات سوداوية قاتمة، وبرؤية متشائمة لتطوّر المجتمع. ونجد مثالاً على هذا التشاؤم بصدد مصير البشرية في نفيه إمكانية الاهتداء إلى وسائل ناجعة لمكافحة الشر الذي يولده حب المال. كما أننا نجد مثالاً آخر عليه، أكثر سطوعاً وجلاء بعد، في ما يقوله عن حاضر فرنسا ومستقبلها.

ثمة نبرات حزينة، بل يائسة، يترجّع صداها في مقدمته لآخر كتبه، وتقدِّم تعريفاً مكثفاً لآرائه السياسية والاجتماعية: «كان بودي أن أقدم هذا الكتاب للجمهور تحت اسم مستعار. فتلك كانت في نظري الطريقة الوحيدة للإفلات من الملاحقة والاضطهاد، بدون التهرب من واجبي في خدمة مواطني. لكن خلال الفترة التي استغرقتها كتابة هذا المؤلَّف، طرأت تحوّلات على الأدواء التي يكابد منها مواطنيّ وعلى نظام حكمهم. الداء الذي كنت قد وطنت العزم على أن آتي له بدواء أضحى مستعصياً على كل علاج: وقد قطعت الرجاء في أن أكون ذا فائدة... ولن يُقيّض لهذا الشعب أن يعرف من جديد طريقه إلى الشهرة تحت اسمه الفرنسي: فهذه الأمة المنحطة قد غدت موضع احتقار أوروبا. وما من أزمة، تحمل بين طياتها الإنقاذ والشفاء، بقادرة على أن تعيد إليها حريتها.. إن الغزو هو العلاج الوحيد لمصائبها... إن في حياة كل أمة لحظات يشعر فيها المواطنون بعطش إلى العلم، وتكون فيها العقول قد هيئت وأثثت إنْ جاز التعبير، لامتصاص ندى الحقيقة بسهولة أكبر... لكن ما أن تنقضي هذه اللحظة حتى ينقاد المواطنون، غير المبالين بالمجد، نحو الجهل والبلادة بضغط من حكّامهم. وتتحوّل العقول عند ذاك إلى أرض صلدة متحجرة: فيسقط ماء الحقيقة فوقها، ويسيل عليها سيلاناً، لكن من دون أن يخصبها. تلك هي حال فرنسا[2].

يصعب علينا أن نجزم هل كان هلفسيوس صادقاً كل الصدق عندما جهر بهذه التنبؤات السوداوية. ربما كانت بالنسبة إليه مجرد وسيلة لحمل القارئ على التيقظ،

(١) المصدر نفسه، م١، الفصل ٩.

(٢) المصدر نفسه، م٩، المقدمة، ص ١٠ ـ ١١.

وللفت انتباهه إلى خطورة الآفات التي يكابد منها المجتمع. لكن مهما يكن من أمر، فإن هلفسيوس، كما أشرنا إلى ذلك غير مرة، لم يقلع عن البحث عن وسائل أخرى لمحاربة الشرّ القائم. فليس القنوط من السمات المميّزة دواماً لكتاباته. بل إنه لا يتردد في الإعراب عن بعض الأمل حتى فيما يتعلق بمستقبل فرنسا: فعبقرية هذا البلد، التي تظهر على نحو ملموس في ازدهار التجارة والصناعة، لا تزال قادرة على التجلي بكامل بريقها بشرط «أن يقوم في فرنسا حكم معتدل، يحتفظ الفكر في ظله بنابضه، والمواطن بحرية تفكيره»[١].

بما أن سعادة المجتمع منوطة بسعادة أفراده، فمن واجبه أن يعمل على إسعاد أكبر عدد ممكن من المواطنين. وبديهي أن هلفسيوس لم يعمد إلى ترسيخ هذه الحقيقة في ذهن قارئه ليقول له فيما بعد إنها مستحيلة التحقيق. وقد رأى من المفيد في هذه المناسبة أن يستنجد بالله لدعم أطروحته مع أنه، بوجه عام، لا يلجأ إلاّ نادراً جداً إلى الحجج الدينية. فالله، العادل والرحيم، يرغب في أن تكون مخلوقاته سعيدة على الأرض. «قال الله للإنسان: لقد خلقتك، وأعطيتك حواساً خمساً ومنحتك الذاكرة، وبالتالي العقل. وقد شئت أن يكون عقلك ـ بعد أن تنهكه الحاجات ثم تنيره التجربة ـ سبيلك إلى تدبّر قوتك ورزق يومك، ووسيلتك إلى إخصاب الأرض وإتقان صنع أدوات الفلاحة والزراعة وسائر العلوم الضرورية للحياة. ولقد شئت لو أنك تتوصل، بتهذيبك عقلك، إلى معرفة وصاياي الأخلاقية، أي واجباتك نحو المجتمع وإلى معرفة الوسائل القمينة بحفظ النظام في هذا المجتمع، وأخيراً إلى معرفة أفضل تشريع ممكن».

إن علم الأخلاق الذي يدرس أهواء البشر يكشف لنا، كما يقول هلفسيوس، عن أنسب القوانين وأوفقها للصالح العام. ونحن نعلم أن مهمة التشريع الصالح تكمن في المرتبة الأولى عنده في ضمان حق المواطنين في الملكية، والحياة، والحرية. وعلى الصعيد السياسي المحض، صاغ هلفسيوس، على نحو بالغ الوضوح والإلحاح، المطالب الرئيسية للبورجوازية المتحفزة للاستيلاء على السلطة: حرية الشخص الإنساني، حرية الضمير والفكر، حرية الكلام والصحافة، تساوي المواطنين أمام القانون، وإلغاء امتيازات الطبقات. غير أن كتاباته لا تتميّز بوضوح مماثل فيما يتعلق بمسألة الأشكال السياسية القمينة بأن تضمن للمواطنين التمتع بالحرية والمساواة. فقد رأيناه يكيل الثناء والمديح للجمهورية، باعتبارها أفضل أشكال الحكم، ويعلّق على الملكية المعتدلة آماله في إنقاذ فرنسا المهددة بالهلاك، ليوافق في نهاية المطاف على

---

(١) المصدر نفسه، م٩، الحاشية ٢٩.

مبدأ "الملك المستنير". ومن نافل القول إن مثله الأعلى السياسي كان يتجسّد في الجمهورية الاتحادية، التي كانت بوادرها الأولى قد بدأت تلوح، في السنين الأخيرة من حياته، في مستعمرات إنكلترا الأميركية. غير أنه كان يعتقد أن هذا الحلم مستحيل التحقيق في فرنسا، الأمر الذي جعله أكثر استعداداً لتقبل المبدأ الملكي باعتباره المبدأ الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع التقاليد الفرنسية.

في ميدان العلاقات الاجتماعية، قال هلفسيوس بضرورة النضال من أجل القضاء على التفاوت الشديد في توزيع الثروات، ومن أجل خلق الشروط المؤاتية لتلبية كامل حاجات المواطنين مقابل عمل يتناسب مع قواهم. لكنه عندما كان يستشرف الآفاق المستقبلية للمجتمعات المعاصرة، التي تجر خلفها وجوداً تاريخياً طويل الأمد، كان يأخذ بعين الاعتبار واقع تأصل القوانين الرديئة لديها منذ عهود سحيقة. والقوانين الرديئة هي التي تصنع شقاء الشعب، كما نعلم. غير أن هذا الشقاء ليس قدراً محتوماً. فالقوانين الرديئة، المتنافية مع سعادة الغالبية، قابلة للتعديل وللتحسين، ولا بد في الواقع من تعديلها وتحسينها. بيد أن هذه المهمة ليست ميسورة. فمع أن القوانين الحكيمة هي الحصيلة الطبيعية للعلوم وللعقل المستنير، ومع أنها تحقق السعادة للشعوب، فإنها تصطدم بأشقّ الصعاب وأعتى العقبات على دربها: فالقوانين الرديئة، الفاسدة، تعود بالفائدة على الفاجرين والأرذال من الناس، في حين أن المواطنين الفضلاء الراغبين في تعديلها ضعفاء، وتعدادهم ليس كبيراً.

لكن مهما يكن من أمر، فإن إقامة نظام اجتماعي أفضل ليس وهماً من الأوهام، ولا يجوز إطلاقاً أن نيأس ونقنط من بلوغ البشرية السعادة في المستقبل[١]. من النادر ولا ريب التوصل إلى إلغاء القوانين الرديئة، ومن الصعب ابتكار قوانين صالحة. فذلك يقتضي عبقرية وشجاعة يفتقر إليهما أقوياء هذا العالم. والتشريع المثالي ينبع بالضرورة من تربية مثالية تعلّم الناس حب الصالح العام[٢]. لكن تربية الأمراء لا تضع في العادة نصب عينيها هذا الهدف، وظهور ملوك عظماء قادرين على إجراء إصلاحات كبرى رهن بإصلاحات جذرية تطرأ على تربيتهم.

كان هلفسيوس، كما نرى، يركّز اهتمامه، في تأملاته حول إمكانيات الإصلاح الاجتماعي، أول ما يركّزه، على تلك الطريق التي كانت تبدو الأسهل والأيسر للعديد من المفكّرين البورجوازيين في القرن الثامن عشر: طريق الإصلاحات الآتية من فوق، والصادرة عن ملك مستنير وفاضل؛ طريق لم يشأ الفيلسوف أن يعتبرها غير سالكة،

---

(١) المصدر نفسه، م٨، الفصل ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، م٩، الفصل ٢.

على الرغم من تحفظاته المشككة بحسن تربية الأمراء وبعبقرية الحكّام. وهو إذ يُدرك ضعف موقفه يسعى إلى تدعيمه بإعرابه عن أمله، المرير والمشكوك فيه، في أن يضطر الملك أمام مصيبة عظمى إلى التسليم بضرورة الإصلاحات[1].

ويبرر هلفسيوس نظرياً، أسوة بدولباخ، الثورات العنيفة، بل يعتبرها ضرورية في بعض الحالات. فالإطاحة بالقوة بالحكم، الذي ما قام واستمر إلاّ بالقوة، أمر مشروع. ومهما اختلف اسم عدو الشعب، فإن لهذا الأخير، على الدوام، الحق في خوض الصراع ضده، في تدميره وإبادته، وفي الإطاحة بحكمه العسفي. ولئن دُعي صمت العبيد سلاماً، فإنه سلام القبور. وثالثة الأثافي في شقاء شعب من الشعوب أن يعجز عن التحرر من الاستبداد. ولئن كان من شرّ في التمرد، فهو لا يكمن فيه بحد ذاته بل في علّته، أي في آلام الشعب[2]. وإن جهود الشعب من أجل الانعتاق من الطغيان ضرورية ومفيدة. وقد تكون القلاقل والاضطرابات نافعة للمجتمع أحياناً، كما يقول هلفسيوس؛ فهي أشبه ما تكون بالمغص الشديد الذي يسبّبه للمريض الدواء الذي سيشفيه. ومن أجل تحرير شعب من الذل والعبودية قد لا تتكلف الأمة أحياناً عدداً من الضحايا يفوق عدد الضحايا الذين قد يسقطون في حفلة عامة أُسيء تنظيمها[3]. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، يشيد هلفسيوس بالصراع ضد الطغاة في سويسرا والبلدان الواطئة[4].

بيد أن الفكرة التي يكوِّنها هلفسيوس لنفسه عن الانقلابات والثورات تتسم بالإبهام الشديد. وتجدر الإشارة مرة أخرى إلى أن هذا المفكّر المتقدم حاول، شأنه شأن العديدين من مفكّري عصره، أن يعارض الثورة والعنف بتأملاته النظرية الخاصة الداعية إلى تحولات سلمية. والحال أن هذا الحلم بإصلاحات متدرجة ولامحسوسة قاده، بالرغم من صفاء واقعيته، من بحر صراع المصالح وثورات الشعوب العاصف إلى مرفأ "الاستبداد المستنير" الآمن حيث كان يلتجئ عادة فكر عصره الاجتماعي.

* * *

إن تناقضات مذهب هلفسيوس الاجتماعي والسياسي، التي أشرنا إليها غير مرة في الصفحات السابقة، واضحة، سافرة. وهو يدلل، عن غير وعي، وربما أحياناً عن سابق تصميم، على تردد وحيرة في المسائل الجوهرية للنظرية الاجتماعية. وهو يبتعد، في عدد من أطروحاته، عن المخطط العقلاني السائد في القرن الثامن عشر، بطرحه

---

(١) المصدر نفسه، م٩، الفصل ١٠.
(٢) المصدر نفسه، م٩، الفصل ٧.
(٣) المصدر نفسه، م٩، الفصول ٧ ـ ٩.
(٤) المصدر نفسه، م١، الحاشية ٢٤.

أفكاراً تتناقض معه وتمهّد الطريق، ولو على نحو غير واثق، أمام تصوّر آخر، تصور مادي للظواهر الاجتماعية. غير أنه يعجز عن تطوير مذهب اجتماعي مادي انطلاقاً من هذه الأفكار. بل نراه، بعد كل محاولة للابتعاد عن النزعة العقلانية الخالصة، يعود أدراجه إليها ثانية.

إن الهدف الأساسي لكل مجتمع هو، في نظر هلفسيوس، تأمين «سعادة أكبر عدد ممكن من الناس». وكان يدرك أن "تفاوت الثروات"، السائد في المجتمع، لا يتفق إطلاقاً مع هذا المبدأ. وكانت هذه الهوة الظاهرة بين متطلباته النظرية وبين الواقع تقرّبه كثيراً في بعض الأحيان من تصور للنظام الاجتماعي يتجاوز حدود الأفق البورجوازي. لكنه تعذّر عليه حلّ مشكلة اللامساواة الاجتماعية لأنه أبى التخلي عن المبدأ البورجوازي القائل بـ «قُدسية حق الملكية».

ومع ذلك فإن السمات المميّزة لفلسفة هلفسيوس، أي رده الاعتبار إلى طبيعة الإنسان الدنيوية، ودفاعه عن حقوق العقل والتجربة، وفكرته عن التساوي الطبيعي بين البشر من حيث قدراتهم وطاقاتهم وعن تأثير التربية الحاسم عليهم، ونظريته حول صراع المصالح باعتباره القوة المحركة للتطور التاريخي، ومطالبته بنظام اجتماعي قائم على التوافق والتطابق بين مصالح الفرد والمجتمع، إن هذه السمات تسمح باعتباره واحداً من أبرز ممثّلي ذلك التيار المادي الفرنسي الذي ظهر في القرن الثامن عشر وقاد، كما أشار إلى ذلك ماركس وإنجلز في **الأسرة المقدسة**، إلى الاشتراكية.

الفصل الرابع

الديموقراطيون والمساواتيون

ـ ١ ـ

روسو

رحّب الفيزيوقراطيون بفجر المجتمع الجديد: المجتمع الرأسمالي. فقد كانوا ينظرون إلى المستقبل بكثير من التفاؤل، عاكسين بذلك العقلية السائدة في صفوف البورجوازية الصاعدة. وقد رأوا في توسع العلاقات الاجتماعية البورجوازية وانتشارها دليلاً على تقدم البشرية، وألقوا غشاوة على الوجه الآخر من الصورة: على دماء الجماهير ودموعها، على اضطهادها، واستلابها، وإفقارها، وإفنائها جسدياً، أي على الثمن الذي دفعته كيما تحقّق الرأسمالية نجاحاتها. فقد كان التقدم البورجوازي بالنسبة إلى شرائح البورجوازية الصغيرة الدنيا، وإلى فلاحي الأرياف الفقراء، قوة مدمّرة أتت على ملكيتهم، وحكمت على الحرفيين المستقلين بالانحطاط إلى مستوى الأجراء، وعلى المزارعين بالتحوّل إلى خدم مزارع؛ قوة مدمّرة جرّدت صغار المالكين، الغيورين على استقلالهم الوهمي، من أرباحهم وحرمتهم من مكاسبهم لعجزهم عن التصدّي لمزاحمة الاستثمارات الكبرى أو لاستغلال التجار المحتكرين. وقد حفزت العقلية السائدة في صفوف هذه الشرائح الاجتماعية، والبعيدة كل البعد عن تفاؤل الفيزيوقراطيين، على ظهور تيار من الكتّاب النافذي التأثير بما فيه الكفاية، في فرنسا في القرن الثامن عشر، هو تيار أنصار المساواة أو المساواتيين.

ما كان ممثلو هذا التيار يتعاطفون إطلاقاً مع النظام الإقطاعي، بل كانوا يوجّهون إليه نقداً أشدّ وضوحاً وصرامة من نقد كتّاب المدرسة الفيزيوقراطية. فقد كان في مستطاع البورجوازية الكبيرة أن تحلم بتسوية مع قوى النظام الإقطاعي القديم. أما البورجوازية الصغيرة ـ الفلاحون على الأخص ـ فكانت ترى في السيد الإقطاعي

مصّاص دمائها، ولم يخفّ كرهها له من جراء ظهور مستغِلّ جديد إلى جانبه: الرأسمالي. ولم يكن في مقدور إيديولوجيي البورجوازية الصغيرة أيضاً أن يصادقوا على الصورة المؤمثلة للرأسمالية التي رسمها الفيزيوقراطيون. لذلك قرنوا نقدهم للنظام الإقطاعي والبيروقراطي بنقد العلاقات الرأسمالية التي كانت تنمو باطراد. نقد معتدل، ولا ريب، ومفتقر إلى الترابط وتماسك المنطق. فقد خلص كتّاب هذا الاتجاه إلى القول، بعد انكبابهم على دراسة شرط الجماهير البائس، بأن السيطرة اللامحدودة للملكية الخاصة هي المسؤولة عن بؤس الجماهير. وهذا ما جعل منهم الخصوم الأشداء لمذهب «دعه يعمل»، وأنصار الحدّ من "الحرية" البورجوازية. وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فارتأى أن أصل الشرّ يكمن في الملكية الخاصة عينها. غير أنه عجز عن أن يستخلص من موقفه النظري الجذري الاستنتاج المنطقي بصدد ضرورة إلغاء هذه الملكية. والواقع أن المالك الصغير الذي يرى رفاهيته مهدّدة من جراء النمو الرأسمالي، ووضعه كمنتج مستقل عرضة للاهتزاز والانهيار، لن يتوانى عن التهجم بعنف على الملكية، باعتبارها مصدر الإثراء والاستغلال. بيد أنه لا يحلم البتة بالقضاء على الملكية الخاصة، بل فقط بنظام "تُشذّب" فيه الملكية من مظاهرها "السلبية"، وتعزز وتدعم لخدمة مصلحته الخاصة كمالك صغير. وتتلخص الاقتراحات العملية للإيديولوجيين البورجوازيين الصغار في الدعوة إلى مكافحة اللامساواة المتنامية بواسطة إجراءات وتدابير مساواتية تتسم بقدر أو بآخر من الشدّة والصرامة. فهؤلاء الإيديولوجيون هم دُعاة مساواة، لا دُعاة اشتراكية. وقد طالب الجذريون من بينهم بتقسيم عام جديد للأراضي إلى قطع صغيرة لا يجوز التصرّف بها. أما المعتدلون منهم فاكتفوا بالمطالبة بقوانين تناهض البذخ والترف، وبإخضاع الإرث لضابط القانون، وهلم جراً. وكان نقدهم للامساواة البورجوازية نقداً طوباوياً: إذ سعوا إلى إيقاف نمو العلاقات البورجوازية، وإلى جعل عجلة التاريخ تدور إلى الوراء. والحق أنهم قنعوا، وهم الذين أخذوا على عاتقهم نقد اللامساواة الإقطاعية، بتمهيد الطريق أمام الرأسمالية.

ولد جان ـ جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، أبرز ممثلي هذا الاتجاه، من أسرة بورجوازية صغيرة بروتستانتية في جنيف. وقد انخرط روسو، الأبي، الحالم، المنطوي على ذاته، انخرط في سن مبكرة في مدرسة الحياة القاسية. كان لا يزال في الثالثة عشرة عندما عمل أجيراً لدى رب عمل قاس وفظ، فاختبر السوط، والجوع، والإهانة والإذلال. وعندما بلغ السادسة عشرة لاذ بالفرار. وكان عليه أن يعيش سنوات من التيه والضياع والبحث اليائس عن العمل قبل أن يبدأ حياته الأدبية. وقد مرّ خلال تلك السنوات بظروف حياتية بالغة التنوّع والتقلّب. فقد بدّل دينه، والتحق بمدرسة إكليركية

كاثوليكية، وتعلّم الموسيقى، ودرّس، ثم توظّف في أحد المكاتب قبل أن يصبح خادماً في بيت أحد النبلاء. كانت خبرته بالحياة واسعة إذن ومرّة عندما طرق باب عالم الأدب. بيد أن الحياة لم تحطّم روسو. كل ما هنالك أنها أرضعته حقداً عميقاً على العلاقات الاجتماعية القائمة، وزوّدته بحساسية مفرطة، مَرَضية، إزاء آلام الجماهير المضطهَدة والمستعبَدة. وقد ولج عالم الأدب كممثّل طبيعي لهذه الجماهير وكمُدافع عن مصالحها. لكنه كان يرى إلى آلام هذه الجماهير من منظور رؤيته البورجوازية الصغيرة للعالم، ويبحث عن الخلاص من خلال تعزيز العلاقات البورجوازية الصغيرة وتدعيمها.

* * *

إن كتاب روسو **مقال في أصل اللامساواة بين البشر وفي أسسها** (١٧٥٤)[١] هو في الواقع مفتاحنا الأساسي لفهم نظريته الاجتماعية.

ينطلق روسو في فلسفته الاجتماعية من أطروحة الحالة الطبيعية، السابقة على ظهور القوانين والدولة. ويعلن في مستهل **المقال في اللامساواة** أنه يحق لنا أن نشك في أن تكون الحالة الطبيعية قد وُجدت فعلاً، وأن وصفها قد لا يعبّر عن حقيقة تاريخية بل يشكّل فرضية ضرورية لتوضيح طبيعة الأمور، أو بتعبير آخر، لتقييم الوضع الذي نحن فيه اليوم تقييماً صحيحاً. وهذا الإعلان صريح وواضح بما فيه الكفاية. لكن روسو يستشهد مباشرةً بعد ذلك بالكتاب المقدس الذي لم يأتِ على ذكر الحالة الطبيعية، وهذا الاستشهاد يلقي ظلالاً من الشك حول صدق روسو: «يتضح لنا من قراءة الكتاب المقدس أن الإنسان الأول، الذي تلقى على الفور من الله العلم والأخلاق، لم يعرف تلك الحالة إطلاقاً. وإذا ما صدّقنا كتابات موسى، وهذا أمر واجب على كل فيلسوف مسيحي، تحتم علينا أن ننفي أن يكون البشر قد وجدوا أنفسهم في الحالة الطبيعية الخالصة حتى قبل الطوفان... إن الدين يأمرنا بالإيمان بأن الله هو الذي أخرج البشر من الحالة الطبيعية بعد الخلق مباشرةً، فإذا ما جاؤوا غير متساوين فلأنه شاء ذلك، لكنه لا يمنعنا من إطلاق التخمينات، المستوحاة من طبيعة الإنسان والكائنات التي تحيط به، حول ما كان سيؤول إليه الجنس البشري فيما لو ترك أمره لنفسه». وربما كان الهدف الأوحد لهذه التحفّظات التخفيف من حدة نقد علماء اللاهوت المتمسكين بأهداب العقيدة القويمة لكتابه[٢]. ومهما يكن من أمر، فإنه يضرب فيما بعد صفحاً تاماً عن هذه التحفّظات.

---

(١) **الأعمال الكاملة لجان ـ جاك روسو**، باريس ١٧٨٨ ـ ١٧٩٣، م٧: **السياسة**.

(٢) كتب روسو **المقال في اللامساواة** رداً على سؤال طرحته أكاديمية ديجون.

إن حل مسألة أصل اللامساواة يقتضي كشرطٍ مسبق، على حد تأكيد روسو، معرفة الإنسان الطبيعي: الإنسان كما كونته الطبيعة. ولبلوغ هذه المعرفة، لا بد أن نميّز في الإنسان ما كان ملازماً له منذ البداية عن جميع التغيرات «التي أحدثها تعاقب الأزمان والأشياء في جبلته الأصلية». ومن المؤكّد أن الفصل بين ما هو فطري وما هو مصطنع في طبيعة الإنسان الراهنة ليس بالأمر السهل. فقد غيّر التقدم، وتراكم الأخطاء والمعارف الجديدة، وصدمة الأهواء المدمرة، غيّرت جميعها النفس البشرية حتى بات صعباً تعرّفها[١]. ومع ذلك فإن البحث عن طبيعة الإنسان الحقّة أمر واجب لا غنى عنه[٢]. فإن لم نكشف عن حقيقة الإنسان الطبيعي، الإنسان في الحالة الطبيعية، استحال علينا أن نفهم القانون الطبيعي الأكثر ملاءمةً لتكوينه، والأسس التي قام عليها المجتمع البشري وتنظيمه السياسي، وأسباب ظهور اللامساواة.

لا يفرض القانون الطبيعي وجوده على الإنسان إلا بقدر ما أن هذا الأخير كائن عاقل وحر. فهو يُخاطب الإنسان بصوت الطبيعة بالذات. وروسو، إذ ينطلق من هذه الأطروحة البديهية في نظره، يدعو إلى تنحية الكتب جانباً للتأمل بأول أفعال النفس البشرية وأبسطها: «إذا ما جرّدنا (الكائن البشري) من سائر المواهب الخارقة للطبيعة التي استطاع الظفر بها ومن جميع الملكات التي لم يتمكّن من اكتسابها إلا بعد طول ترقٍّ. وباختصار، إذا ما نظرنا إليه كما خرج من بين يدي الطبيعة لوجدنا فيه حيواناً أقل بأساً وقوةً من بعض الحيوانات الأخرى، وأقلّ رشاقةً وخفةً من بعضها الآخر، وإنما أفضل الحيوانات تنظيماً في التحليل الأخير: إني لأراه يأكل حتى الشبع تحت سنديانة، ويشرب حتى الارتواء من أول جدول يصادفه، ويفترش الأرض عند جذع الشجرة التي أمّنت له طعامه، وهكذا تكون حاجاته قد أُشبعت»[٣].

ثمة مبدآن يسبقان ظهور العقل عند الإنسان الطبيعي: غريزة البقاء والرأفة. وتحتم غريزة البقاء على الإنسان أن يهتم برفاهيته ورغد عيشه، في حين تجعله الرأفة ينظر بعين الاستفظاع إلى آلام وموت كل كائن حيّ، وعلى الأخص أقرانه من البشر. ومن هذين المبدأين الأساسيين تتحدر قوانين الحقّ الطبيعي كافة[٤]. فأنانية الإنسان الطبيعية، التي يوجّهها العقل وتلطفها وتخفف من غلوائها الرأفة، تجعله صالحاً وفاضلاً.

إن النزعة إلى الحياة الاجتماعية غريبة عن الإنسان الطبيعي. فالمتوحشون يعيشون

---

(١) **السياسة**، م١، ص ٣١ ـ ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

في حالة من العزلة ولا تساورهم حاجة إلى أمثالهم. وهم لا يجيدون النطق ولا يحسّون بحاجة إليه. يعيشون شتاتاً في الغابات، بين الحيوانات، بلا حرفة أو عمل، ويقتاتون من خيرات الأرض بخصوبتها الطبيعية. وتنبثق رغباتهم كافة عن حاجاتهم الجسدية: الطعام، الأنثى، والراحة. ولما كانت تلبية هذه الحاجات أمراً ميسوراً، فإن الإنسان البدائي يجهل البصيرة والفضول. إن مشاريعه، المحدودة كرؤيته الحسيرة، لا تتجاوز نهاية النهار. فهو يمقت كل عمل يتطلب دأباً واستمراراً. ومخيلته لا تصور له شيئاً، وقلبه لا يطالبه بأمر. والحق أن الوظائف النفسية للإنسان البدائي هي في مستوى وظائف الحيوانات: «إن الابتغاء وعدم الابتغاء، الرغبة والخشية، هي الأفعال الأولى، وربما الوحيدة، التي تصدر عن نفسه». فأهواؤنا تحددها إما نزوات الطبيعة، وإما معارفنا؛ فنحن لا نرغب في الأشياء أو نتوجس منها خيفة إلا بحكم الأفكار التي تكوَّنت لدينا عنها. وبما أن الإنسان المتوحش محروم من كل معرفة، فإنه لا تساوره إلا أهواء بدائية، متوالدة عن نزوات طبيعية. فمن يعش في الحالة الطبيعية، فلن يحتاج إلى أكثر من الغريزة. وليس للإنسان المتوحش من مسكن ثابت أو من أسرة: فالعلاقات بين الجنسين عابرة ومؤقتة، والأطفال ينفصلون عن أمهاتهم حال اقتدارهم على تأمين قوتهم بأنفسهم[١].

ويردف روسو قائلاً: إن البشر في الحالة الطبيعية ليسوا لا صالحين ولا طالحين، إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة. لكنه يضيف أنه لا يوافق هوبز على قوله بأن الإنسان البدائي هو بطبيعة الحال شرير لأنه لا يملك أي فكرة عن الخير، وأنه فاسد وفاجر لأنه لا يعرف الفضيلة[٢]. فبما أن أهواء الإنسان البدائي محدودة، كما يقول روسو، فإن عددها ضئيل ونشاطها ضعيف. وهي علاوة على ذلك تجد ما يلجمها في الرأفة، ذلك الشعور المشترك بين الكائن البشري والحيوانات. فالرأفة، التي سبق ظهورها محاولات التفكير الأولى كافة، تلعب في الحالة الطبيعية دور القوانين والأخلاق والفضيلة. وهي إذ تخفف من حدة نزوات الأنانية، تسهم في المحافظة على الجنس البشري برمته[٣]. فالمشاجرات بصدد أرض أو أنثى نادرة للغاية عند المتوحشين: فهم يعيشون في معزل بعضهم عن بعض، والأرض من حولهم شاسعة تزيد عن حاجتهم إليها، والحب بالنسبة إليهم لا يتخطى حدود الجنس. ثم إنهم يجهلون التفاخر والخيلاء، ولا يميزون بين ما هو خاصتهم وما هو خاصة الآخرين، ولا تصل بهم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠١.

خلافاتهم إلى حد سفك الدماء إلا فيما ندر[1]. ولا يسعنا أن نتكلم، فيما يتعلق بالحالة الطبيعية، لا عن تربية، ولا عن تقدم: «كانت الأجيال تتعاقب، لكن كان كل شيء يبقى على حاله كما في الماضي، إذ كان على كل واحد أن ينطلق من جديد من نقطة الصفر. وقد تصرّمت القرون تلو القرون في جلافة العصور الأولى؛ وحتى بعد أن شاخ النوع، كان الإنسان لا يزال طفلاً»[2].

عاش البشر طيلة قرون على هذا المنوال وهم على جهل بالحياة في المجتمع، وبالملكية، وبالأسرة. ويكاد التباين بين البشر أن يكون معدوماً في الحالة الطبيعية، وكذلك التفاوت واللامساواة. وقد تميّزت هذه الحالة بالاستقرار والاستمرار، إذ إن الطبيعة، على حد ادعاء روسو، لا تهتم كثيراً بتهيئة البشر للحياة الاجتماعية، وبتقريب الشقة فيما بينهم بواسطة حاجات مشتركة، وبمساعدتهم على ابتكار لغة لأنفسهم. فحتى لو سلّمنا بوجود حاجة إلى التآزر لدى البشر البدائيين، لصعب علينا أن نتصور كيف كانوا يلبّون هذه الحاجة بدون وساطة اللغة. وما كان لغير الزمن، كما يقول روسو، أن يحمل البشر البدائيين على التطلع إلى الخروج من حالتهم الأصلية التي كانوا يمضون في ظلها أيامهم في طمأنينة وبراءة. وما كان هذا الانعطاف في حياة البشرية ليتمّ لو لم يكن الإنسان بطبيعته أهلاً للتقدم في مدارج الرقي.

إن قدرة الكائن البشري هذه، التي تكاد أن تكون غير محدودة، هي الشرط الذي لا غنى عنه لتطور البشرية اللاحق، لنمو معارفها وأخطائها وفضائلها ورذائلها[3].

بيد أن الملكات الفكرية، التي أعطيها الإنسان في الحالة الطبيعية، ما كان لها أن تنمو وتترقى من تلقاء نفسها. بل كانت تحتاج، كما يقول روسو، إلى تضافر عدد من العلل الخارجية التي كان الإنسان سيبقى لولاها إلى أبد الآبدين أسير شرطه البدائي[4]. فنمو الإدراك البشري مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأهوائنا. فبفضل نشاطها يكتمل عقلنا، والأهواء منوطة بدورها بحاجاتنا، وهذه الحاجات يوقظها ويستثيرها الوسط المحيط والظروف الخارجية[5]. ويصعب تصوّر المسافة الفاصلة بين الأحاسيس الخالصة والمعارف الأولية: «من المستحيل أن نتصور كيف كان سيتأتى للإنسان أن يجتاز بقواه الخاصة وحدها، وبدون مساعفة اتصاله بغيره من أقرانه، مثل هذه المسافة الهائلة؟»[6].

كان روسو يُشارك الكثيرين من منظّري القرن الثامن عشر اعتقادهم بأن النمو

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧١، ٩١ ـ ٩٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

السكاني حافز للبشرية على التقدم. فالجوع كان في رأيه الحافز الأول للإنسان إلى العمل. وقد أثّر الجفاف، وسوء المحاصيل، وطبيعة الأرض والمناخ في طابع هذا العمل. وكلما تزايد البشر كابدوا أكثر فأكثر من الصعاب التي تعترض سبيل حصولهم على طعامهم. وقد ألجأتهم هذه الصعاب إلى البحث عن وسائل جديدة لتلبية حاجتهم تلك. فالمقيمون منهم على الشواطئ ابتدعوا صنارة الصيد وغدوا صيّادي أسماك، أما المقيمون في الغابات فصنعوا الأقواس والسهام وتحوّلوا إلى صيادي حيوانات برية. وقد استعانوا بجلود الحيوانات التي قتلوها ليدفعوا عن أجسامهم غائلة القر في البلدان الباردة. وهدتهم مصادفة ميمونة إلى النار. وساهمت هذه الخطوات الأولى على طريق التحضر في شحذ حسّ الملاحظة عند الإنسان، فطفقت الأفكار والبصيرة تتكوّن لديه تدريجياً. وهكذا أخذ يدرك أن غيره من بني الإنسان يشعرون بمثل ما يشعر به ويتصرّفون كما يتصرّف هو. وصار يطلب أحياناً مساعدة الآخرين له. وما كان التعاون يتعدّى في البداية حالات منفردة، إذ كان الناس يتضافرون ويتعاضدون على تحقيق هدف محدد؛ ثم بدأت تتكون رويداً رويداً روابط وتجمعات دائمة (العشائر). وهكذا اكتسب البشر، من حيث لا يدرون، فكرة ـ وإنْ ابتدائية ـ عن التزاماتهم المشتركة وعن فائدة الإيفاء بها. وأسفر هذا التقارب بين الناس عن ظهور اللغة ويسَّر خطى التقدم. فكلما استنار عقل الإنسان، تحسَّن نشاطه الاقتصادي وازداد اكتمالاً. وقد صنع البشر في تلك الحقبة من تطوّرهم الفأس الحجرية، وبنوا مساكنهم الأولى، وألفوا الحياة الحضرية. يومئذ فقط ظهرت الأسرة المستقرة وعناصر الملكية الأولى. وكانت كل أسرة تشكّل مجتمعاً صغيراً، حراً، ومتلاحماً بقوة بالنتيجة، وتمخضت العلاقات بين الجنسين عن أواصر أمتن وأكثر ديمومة. وقد أنمى تكوّنُ الأسرة والانتقال إلى الحياة الحضرية نزوعَ الإنسان إلى الحياة الاجتماعية. وفي النهاية، تكوّن في كل صقع شعب خاص، تشدّ أواصره وحدة العادات والتقاليد.

ولما كانت حاجات الإنسان في تلك المرحلة تتسم بالاعتدال، فقد جاء اختراع الأدوات الجديدة، التي تخفف عبء العمل البشري، ليوفّر للمرة الأولى في تاريخ البشرية قدراً من وقت الفراغ. فكان أن ابتدع البشر حاجات مصطنعة، أورثوا الأجيال اللاحقة وزرها الثقيل. وظهرت أشكال الفنون الأولى: الغناء والرقص. وغدت الفروق الجسمية والفكرية بين البشر محسوسة ومنظورة أكثر فأكثر، فكانت بمثابة خطوتهم الأولى نحو اللامساواة. ولم يكن ثمة وجود للقوانين بعد. وكان الاستهجان العام والثأر عقاب الخارجين على الأصول الأولى للمعايير الاجتماعية[١].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٣٠.

يعتبر روسو الفترة الزمنية الممتدة بين ركود حالة الطبيعة ونشوء القوانين والدولة أطول الفترات وأسعدها. فلئن مثّلت حالة الطبيعة طفولة الإنسانية، فإن الفترة المشار إليها تمثّل شبابها. ذلك «أن أوجه التقدم اللاحق، التي بدت في ظاهرها وكأنها خطوات على طريق كمال الفرد، لم تكن في الواقع إلاّ خطوات على طريق انحطاط النوع»[1].

ويؤكد روسو أن المجتمع طبيعي، بمعنى من المعاني، بالنسبة إلى الجنس البشري، مثلما الشيخوخة بالنسبة إلى الفرد. فالشعوب، كما يقول، تحتاج إلى الفنون، والقوانين، والحكومات، حاجة الطاعنين في السن إلى العكّاز. وبناء النظام الاجتماعي ينتج عن طبيعة الجنس البشري، وتحتمه مصادفة مشؤومة ما كان يفترض بها أن تقع، وبعض ظروف خارجية كان من الممكن أن تقوم وألا تقوم، أو على أية حال أن تنشأ في زمن أبكر أو متأخر، فتسرِّع على هذا النحو أو تبطئ شيخوخة البشرية[2].

* * *

يقول روسو: «لقد عاش البشر أحراراً، وأصحاء، وصالحين، وسعداء طالما قنعوا بكوخهم البسيط، واكتفوا بلبس الجلود ثياباً. . . وبالريش والأصداف زينةً، . . . وانصرفوا إلى تجويد أقواسهم ونبالهم، وإلى تشذيب الأشجار بالأحجار القاطعة لصنع زوارق للصيد. . أي طالما لم ينشغلوا إلا بأعمال في مقدور فرد واحد أن يقوم بها، وبفنون لا تستوجب مشاركة كثرة من الأيدي. . لكن ما أن راودت الإنسان حاجة إلى أن يؤازره آخر، وما أن أدرك الفرد الواحد فوائد جمع المؤن لاثنين، حتى اختفت المساواة، وظهرت الملكية، وغدا العمل ضرورياً، وتحوّلت الغابات الشاسعة إلى حقول خصيبة كان على الإنسان أن يرويها بعرقه، وسرعان ما نبتت فيها العبودية والشقاء والبؤس جنباً إلى جنب مع المحاصيل الزراعية»[3].

مع ظهور الملكية العقارية خطا الجنس البشري خطوته الأولى نحو الانحطاط، كما يقول روسو. «إن أول من سيج أرضاً وقال **هذا ملك لي**، ووُجد أناس سذج بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله هذا، هو المؤسّس الحقيقي للمجتمع المدني. وكم من جرائم، وحروب، واغتيالات، ومصائب، وفظائع كان سيوفّرها على الجنس البشري ذاك الذي كان سيقدم على نزع الأوتاد أو ردم الهوة الفاصلة بين أرض وأخرى، صارخاً في وجه أقرانه بقوله: «حذار من الإصغاء إلى هذا المحتال، فلسوف يكون

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

مآلكم إلى هلاك إنْ نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست لأحد!». ويضيف روسو قائلاً: «لم تتكوّن فكرة الملكية هذه دفعة واحدة في العقل البشري، فقد احتاج الإنسان إلى الكثير من التقدم، وإلى اكتساب قدر لا بأس فيه من المهارات العملية والمعارف... حتى يصل إلى هذه النهاية الأخيرة للحالة الطبيعية»[١]. وهذه الثورة تدين بوجودها لاكتشاف الزراعة ولابتكار صناعة استخراج المعادن. ويمكن اعتبار التقدم الذي تم إحرازه في هذين الفرعين الاقتصاديين الأساسيين تقدماً واحداً. فأرجح الظن أن البشر ابتدعوا الزراعة لما زرعوا الخضار من حول أكواخهم: إذ كانت تعوزهم في أول الأمر الأدوات اللازمة لزراعة القمح الذي كانوا على كل حال يجهلون حاجتهم إليه.

وكان لا بد من أن تؤدي زراعة الأراضي إلى تقاسمها، كما يقول روسو. فالعمل في الأرض خول في البدء الحق في غلتها، ومن ثم الحق في الأرض نفسها، قبل أن تعطي ثمارها. وقد تحول هذا الحقّ، عاماً بعد عام، إلى حقّ الملكية العقارية. لم يكن روسو كما نرى ميالاً إلى إضفاء طابع الحق الطبيعي على الملكية. بل كانت الملكية في نظره مؤسَّسة تاريخية، وكان يعدها عاملاً سلبياً في تاريخ البشرية. فملكية الأرض تولد اللامساواة، وصراع المصالح، والعبودية والشقاء. وما أن ترسي أسسها حتى يغدو تقدم البشرية تقدماً للامساواة في آن واحد.

يميّز روسو بين اللامساواة الطبيعية، الناجمة عن تباين الأفراد بالولادة، وبين اللامساواة الاجتماعية التي أقامها البشر أنفسهم. وكما أسلفنا القول، لم يكن روسو يعلق أهمية تُذكر على الفروق بين البشر في الحالة الطبيعية، إذ كان يعتبرها تافهة وغير ذات شأن. فاللامساواة الطبيعية لا تنمو حقاً إلا في ظروف الحياة المشتركة، أسوةً باللامساواة الاجتماعية تماماً. إنه يقول بهذا الصدد: «من السهل أن نرى أن بعض الفوارق التي تميّز بين الناس، والتي يُقال إنها طبيعية، هي في الواقع من صُنع العادة ومختلف أنماط الحياة التي يتبنّاها البشر في المجتمع، ومن صُنعها فقط»[٢]. ويأخذ روسو على عاتقه أن يُثبت كيف أن اللامساواة، التي لا تكاد تكون محسوسة في الحالة الطبيعية، تزداد حدّة مع الارتقاءات المتعاقبة للذهن البشري. ولقد كان قيام الملكية العقارية هو المرحلة الأساسية، بل المرحلة الحاسمة على هذه الطريق. وكان من الممكن الحفاظ على المساواة في ظل هذا الوضع المستجد فيما لو تعادلت مواهب البشر وتماثلت حاجاتهم. لكن الأقوى، كما يقول روسو، كان ينجز القسم الأكبر من

(١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

العمل، كما كان الأحذق يجني من عمله فائدةً أكبر. وهكذا جاءت المكاسب المجتناة من وراء إنفاق قدر متماثل من العمل شديدة التفاوت. وقد ازدادت اللامساواة حدّة مع الأيام، وتفاقمت الفوارق بين البشر[1].

ومن السهل أن نتصوّر ما حصل فيما بعد. فقد نجح بعضهم في الاستيلاء على مساحات شاسعة من الأراضي بحيث غدت الأرض كلها في نهاية المطاف وقفاً موقوفاً عليهم، في حين آل الذين حال ضعفهم أو طيشهم دون تملّكهم ولو شبراً واحداً منها إلى حالة من الفقر والعوز، مع أنهم لم يخسروا شيئاً في ظاهر الأمر[2]. وقد اضطرتهم الظروف إلى أن يتلقوا كل ما يحتاجون إليه من أيدي الأغنياء، أو إلى أن ينهبوهم. فكانت ولادة العلاقات التي لا تزال قائمة إلى الآن بين البشر: من جهة السيطرة والاستعباد، ومن جهة أخرى العنف والنهب. وقد تذرع الفقراء، المحرومون من الأراضي، وبالتالي من سُبُل العيش، تذرعوا بحاجاتهم ليدّعوا لأنفسهم حقاً في أملاك غيرهم يُعادل حق الملكية. وقد دار صراع لا هوادة فيه بين حق الأقوى وحق شاغل الأرض الأول، و«غدا المجتمع الوليد مسرحاً لحرب ضارية»[3].

لم تكن ملكية الأرض مضمونة بما فيه الكفاية. وكان لا بد من تدبّر وسائل جديدة لحمايتها. وقد لجأ الأغنياء، وهم أول المتضررين من هذه الحرب، إلى الحيلة للإيقاع بالفقراء. وقد ابتكروا، كما يقول روسو، «أذكى خطة اقتدر العقل البشري على ابتداعها قط» عندما قالوا للفقراء: لنتحد كي نحمي الضعفاء من الظلم والجور، ونضمن لكل فرد حقّه في ما يملك، ونضع قوانين العدل والسلم، وبدلاً من أن نستنفد قوانا في الاقتتال، لنوحّد أنفسنا في سلطة عليا تحكمنا وفق الشرائع الحكيمة، وتتولّى حماية أفراد المجتمع كافة والدفاع عنهم، وتتصدّى للأعداء المشتركين، وتبقينا في وئام دائم. وما كان لصورة جذابة كهذه إلا أن تخدع الفقراء وتغريهم. ومن شيم الإنسان التضحية بسعادة فعلية على مذبح سلام وهمي. وهكذا قاد تأسيس ملكية الأرض البشر إلى الميثاق الاجتماعي، وإلى إنشاء سلطة عامة وقوانين. وقد انحصرت مهمة هذه الأخيرة في إمداد الأغنياء بقوى جديدة، إذ أضفت صفة القدسية على الملكية، ورفعت الاغتصاب إلى مستوى الحق النهائي الذي لا رجوع عنه، وأخضعت الجنس البشري منذ ذلك اليوم للعمل وللعبودية وللشقاء[4].

كان النظام السياسي البدائي مشوباً بالنواقص، يشكو من عدم الاستقرار، إذ كان

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٦.

من صنع المصادفة وحدها بالأحرى. ولم ترتدِ السلطة أشكالاً أكثر استقراراً، وأكثر صلابةً في آن معاً، إلا تدريجياً وعلى كر الأيام.

كانت القوانين في البداية، على حد قول روسو، تقتصر على بعض الضوابط والمعايير العامة الملزمة للأفراد، وكان المجتمع بأسره يضمن احترامها والتقيّد بها. لكن سرعان ما أوحى ضعف شكل الحكم هذا بفكرة «توكيل أفراد معينين على الوديعة الخطيرة: السلطة العامة». وهكذا ظهر الولاة المنتخبون. «بما أن الشعب وحّد إرادته جمعاء في مشيئة واحدة، فيما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، فإن كل ما وقع موضوعاً لهذه المشيئة صار للحال قانوناً أساسياً ملزماً لجميع أعضاء الدولة دونما استثناء»؛ قانون يُلزم الولاة بدورهم إذن. وهكذا نجد أن العقد الاجتماعي لا يتمخض، من منظور روسو، عن تكوين المجتمع كتنظيم سياسي فحسب، بل يحدد أيضاً العلاقات المتبادلة بين الشعب وبين الذين انتخبهم كي يحكموه. لكن ما دام العقد الاجتماعي قابلاً لأن يُنقض في كل لحظة، إنْ من قبل الشعب وإنْ من قبل حكّامه، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي حتماً إلى انتشار الخلافات والفوضى، لذا يتعين تأمين قاعدة أكثر صلابة من عقلنا بالذات لترسيخ حكم المجتمعات البشرية، أي يتعين إقحام الإرادة الإلهية لتضفي على السلطة العليا طابع الحصانة والحرمة التي لا يجوز انتهاكها[1]. وهذه الأطروحة، التي ساقها روسو عابراً في **المقال في اللامساواة**، تؤكد على ضرورة مصادقة الدين من أجل تأمين استقرار السلطة العامة؛ وقد اعتبرها مرحلة أساسية في تكوين نظريته السياسية. وسوف نرى كيف أنه أولاها اهتماماً عظيماً في **العقد الاجتماعي**.

إن شكل الحكم القائم منوط بصورة أساسية بتوزيع الثروات بين المواطنين، وبتفاوت عدد ذوي السلطان والنفوذ في الدولة[2]. فحيثما يبرز فرد واحد بثروته وبنفوذه، تصبح الدولة ملكية. وإنْ كانت الغلبة لفئة محدودة من الأشخاص، قام حكم أرستقراطي؛ وبالمقابل يقوم حكم ديمقراطي حيثما تكون المواهب والثروات موزعة بين الجميع بقدر أو بآخر من التساوي. وتكون السلطة في أول الأمر منتخبة[3]. لكن الانتخابات مصدر متاعب جمّة: فبين المواطنين تنحبك المكائد والدسائس، وتتولّد عن التكتلات الفئوية أحزاب سياسية تخوض فيما بينها صراعاً ضارياً لا هوادة فيه، إلى أن تنفجر الحروب الأهلية في نهاية المطاف. ويستغلّ ذوو الطموح من الحكام هذه

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١، ١٦٠ ـ ١٦٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٩.

الأوضاع الشاذة ليستأثروا بالحكم وليجعلوه حكراً لأسرتهم. ويوافق الشعب، العاجز أساساً عن تحطيم قيوده، على الانغماس في العبودية أكثر فأكثر، متوهماً أنه يضمن بذلك طمأنينته واستقراره. وهكذا يغدو الحكم وراثياً. ومن خلال سيرورة نمو السلطة وتعزيزها، تتبدّل العلاقة بين الحكام ورعاياهم، إذ يعتاد الحكّام على اعتبار أنفسهم مالكين للدولة وأنداداً للآلهة، وعلى النظر إلى مواطنيهم وكأنهم رقيق.

إن سيرورة اللامساواة (التي ينظر إليها روسو من زاوية سياسية خالصة) تمر إذن بمحطات ثلاث: إقرار القانون وحق الملكية، تأسيس الولاية، وتحوّل الحكم الشرعي التعاقدي الأصل إلى حكم عسفي. وليس من الحكمة، كما يكتب روسو، أن يضع البشر، لدى إبرامهم العقد الاجتماعي، كامل ممتلكاتهم بين يدي شخص واحد هم بحاجة إلى مساعدته للدفاع عنها. فأسوأ ما يمكن أن يقع للإنسان، كما يقول روسو، أن يجد نفسه تحت إمرة سواه. ومن نافل القول «إن الشعوب قد نصّبت عليها قادةً ليدافعوا عن حريتها، لا ليستعبدوها»[1]. فالاستبداد تحريف للعقد الاجتماعي، وأسبابه واضحة وسهلة الإدراك: فالميثاق لا يستأصل شأفة العيوب التي حتّمت إبرامه والتي لا يضع إبرامه حداً لمفعولها الضارّ. فالقوانين أضعف من الشهوات، وهي لا تغيّر البشر؛ كل ما هنالك أنها تحاول كبح جموح غرائزهم[2].

في المجتمع تنمو جميع قدرات البشر إلى أعلى درجة. وفيه تنطلق العلوم والفنون والتجارة والصناعة، ومعها تتعاظم مصائب الجنس البشري. فالطبيعة تستأدي الإنسان ثمناً باهظاً لإهماله مبادئها: «عندما نتأمل من جهة أولى في الإنجازات الجبارة التي حققها البشر، وفي العلوم التي قطعوا شوطاً بعيداً في مضاميرها، وفي ضروب الفنون التي ابتكروها، وفي الطاقات التي بذلوها، وفي الهوات التي ردموها، والجبال التي دكّوها، والأنهر التي روضوها وجعلوها صالحة للملاحة، والأراضي التي استصلحوها، والمستنقعات التي جفّفوها، والمباني الضخمة التي رفعوها. وعندما نمعن النظر من جهة أخرى في الفائدة الحقيقية التي عاد بها هذا كله على سعادة الجنس البشري، يأخذنا الذهول إزاء التفاوت الهائل بين ضخامة الإنجازات وضحالة الفائدة المجتناة منها»[3]. فالإنسان الذي كان حراً فيما مضى غدا اليوم تابعاً لأقرانه، حتى ولو كان سيدهم: فالغني يحتاج إلى خدمات الفقير حاجة الفقير إلى مساعفة الغني.

لقد أفسد التقدم الطبيعة البشرية شر إفساد. أفلا نلمس في المجتمع سيادة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥، الملاحظات ٩.

الجشع، والطموح، والمنافسة، وصراع المصالح، والحقد، وجميعها عواقب محتومة **للملكية** ولظلها الأمين: **اللامساواة؟** فأجدى لنا أن نُنزل الضرر بقريبنا من أن نساعده. وتقترن اللامبالاة إزاء الخير والشر بميلٍ إلى الخطب الأخلاقية الرنّانة فيغدو كل شيء مزيفاً، مصطنعاً: الشرف، الفضيلة، الصداقة، بل وحتى الرذيلة: «ما كل هذه الفلسفة، والإنسانية، والتهذيب، والحِكَم السامية إلا المظهر الخادع والمزيف لشرف بلا فضيلة، ولعقل بلا حكمة، ولمتعة بلا سعادة»[1]. إن الطريق التي قطعها الإنسان بدءاً من الحالة الطبيعية ووصولاً إلى الوضع الراهن لأطول من أن تقاس في الحقيقة. ولا غرو، كما يقول روسو، إن كان الأوروبيون الذين يبذلون قصاراهم منذ سنوات وسنوات ليلقنوا المتوحشين نمط حياتهم قد عجزوا حتى الآن عن التغلّب على نفورهم الجامح من عاداتنا وطرز حياتنا. وكثيراً ما نرى أوروبيين يستذكرون، وقد غمرهم الشعور بالحنين، الأيام الهنيئة والبريئة التي أمضوها بين المتوحشين، بل إن بعضهم اختار بملء طوعه أن يقضي باقي أيامه بين ظهرانيهم[2].

لقد بلغت اللامساواة حداً أضحى معه بعضهم يقضي نحبه جوعاً، وبعضهم الآخر يقضيه تخمةً. وما العمل المنهك الذي فرض على فريق من الناس، وحالة التبطر التي يرتع فيها فريق آخر، وما الإعياء الجسدي والخواء العقلي والهموم والأحزان والمشاق التي لا تقع تحت حصر التي يكابد منها الإنسان المتحضر، ما كل ذلك، كما يقول روسو، إلا العاقبة المؤسية لتخلّينا عن طريقة الحياة البسيطة، الرتيبة، المتوحدة التي كانت الطبيعة قد عيّنتها لنا. لقد ظهرت مهن غير صحية، بل قاتلة، وساعدت اللامساواة على تطور فنون غير مفيدة، بل مؤذية، كما تولدت عن علوم باطلة أفكار مسبقة سخيفة. إن الأرباح التي تجتنى من الحرف والمهن تتناسب عكساً مع فائدتها. لهذا السبب أُهملت الزراعة كلياً، مع أنها أكثر أنواع الأعمال ضرورةً. فمع تقدم الصناعة راح الفلاحون، المحكوم عليهم بالكدح والجوع في قراهم والرازحون تحت عبء الضرائب اللازمة لتغطية نفقات البذخ والترف، راحوا يهجرون حقولهم ليطلبوا في المدن لقمة عيشهم. وهكذا تكدست في المدن ألوف مؤلفة من المتضورين جوعاً، المكابدين من أحوال معيشية لا تُحتمل.

إن شغل الحكّام الشاغل، في المجتمعات التي تسودها اللامساواة، تشجيع كل ما من شأنه إضعاف المواطنين بشق صفوفهم، وكل ما هو قمين بزرع بذور الفرقة بينهم،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، الملاحظات ١٦.

وكل ما يساعد على خلق أجواء من الريبة والحقد المتبادل بين مختلف الطبقات، وذلك بغية تعزيز السلطة القامعة المضطهِدة. والاستبداد، الذي يرفع رأسه القبيح رويداً رويداً، يفترس كل ما هو صالح وسليم في الدولة، ويدوس بقدميه القوانين والشعب. وفي النهاية، يأتي الوحش على كل شيء، ولا يبقى للشعوب لا قادة ولا قوانين، وإنما طغاة فحسب. ذلك هو الحد النهائي للامساواة، كما يردف روسو قائلاً، النقطة القصوى التي تغلق الدائرة وتعيدنا إلى حيث بدأنا، إلى شريعة الأقوى. فالحكم الاستبدادي يفسخ العقد الاجتماعي. ولكن لهذا السبب لا يحكم الطاغية إلا ما دام هو الأقوى: فالثورة على حكمه لا تقلّ شرعية عن السلطان الذي ادعاه لنفسه. فهو يحكم بالقوة فحسب، والقوة وحدها كفيلة بالإطاحة به. وهكذا يتمّ كل شيء وفق النظام الطبيعي[١].

* * *

لم تكن الصيغ التقليدية لنظرية الحق الطبيعي، المميزة للمذاهب الاجتماعية والسياسية في القرن الثامن عشر، مجهولة إذن من روسو. فنحن نجد عنده، كما عند معاصريه كافة، "الإنسان الطبيعي" و"الحالة الطبيعية" و"القوانين الطبيعية". وكان ميّالاً إلى إحاطة "المتوحش الطيب" بهالة من المثالية. وكان من دعاة القانون الطبيعي: فبقدر ما يكون التشريع قريباً منه، تكون المصلحة العامة مضمونة على نحو أفضل. ولم يبرأ فكر روسو أيضاً من آثار النزعة العقلانية السائدة في الفكر الاجتماعي لعصره. فهو يُعرِّف الحالة الطبيعية من منظور عقلاني خالص، مستنبطاً إياها من مفهومه عن الملكات الأساسية الملازمة لطبيعة الإنسان. ونظريته في ظهور الدولة والعقد الاجتماعي، باعتباره ابتكاراً أريباً تفتقت عنه قريحة ذوي المكر والدهاء، تتسم هي الأخرى بالعقلانية.

لكن ليست هذه المميزات العامة لفلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية هي التي تعيّن مكانة روسو في تاريخ تطوّر علم المجتمع. فهو في تأملاته حول أصل هذا المجتمع والتفاوت الاجتماعي يتقدم بطائفة من الأطروحات الفذة التي تميزه على نحو جلي وقاطع عن بقية مفكري عصره البورجوازيين. وهذه الأطروحات المبتكرة هي التي سمحت باعتباره مؤسس تيار خاص في الفكر الاجتماعي، وساهمت إلى حد كبير في تطوير هذا الأخير وفي إخصابه.

يُغني روسو بصورة شبه دائمة تأويله لنظرية الحق الطبيعي بعنصر جديد، مبتكر. وقد خص تعريف الحالة الطبيعية بحيز كبير في **المقال في اللامساواة**. وتمشياً مع العقلية السائدة لدى شرائح الشعب الديمقراطية، البورجوازية الصغيرة، بالغ إلى حد الشطط،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٧٥.

إنْ لم نقل إلى حد اللامعقول، في تصوره الفردي النزعة للإنسان الطبيعي. فقد عزل البشر البدائيين عن بعضهم بعضاً حتى على صعيد المكان، ولم يعترف لهم ولو بميل بعض الحيوانات البدائي إلى الحياة الاجتماعية. . وقد قال، بعد أن تبنى الاتجاهات الأكثر جذرية للإيديولوجيا البورجوازية التي كانت قيد التكون، بأطروحة المساواة الأولية بين البدائيين من البشر، وحاول أن يثبت أن معظم الفوارق الظاهرية بين الناس قد ترسخت في مجرى التطوّر الاجتماعي. إن البشرية في حالتها الطبيعية تبدو إذن، في نظرية روسو، كمجموعة من الأفراد المتساوين والمنعزلين. وهذه صورة قابلة للنقد، وقد انتقدها فعلاً العديد من الكتَّاب، على ضوء المعطيات الإثنوغرافية العينية ومن منظور قيمتها كمثل أعلى اجتماعي. لكن لا يسعنا أن نقيِّم تصور روسو تقييماً تاريخياً صحيحاً ما لم نأخذ بعين الاعتبار توضيحين أساسيين له في هذا المضمار، طالما غفل عنهما نقّاده. فقد أشار روسو غير مرة إلى الطابع الافتراضي لتعريفه للحالة الطبيعية، التي لا يعلق عليها من أهمية إلا باعتبارها نقطة انطلاق لتأملاته حول اللامساواة، ونفى نفياً قاطعاً التأويل الذي قدّمه العديد من معاصريه ومن تلامذته للحالة الطبيعية التي أرادوا أن يروا فيها التجسيد التاريخي لمعايير الحق الطبيعي المثلى. نحن نعلم، على العكس، أن أسعد عهود البشرية، في رأي روسو، يتمثّل بمرحلة لاحقة من تطورها، مرحلة شهدت قيام الأسرة والأواصر الاجتماعية الأولى.

لم يركز مؤلِّف **المقال في اللامساواة** اهتمامه البتّة على فكرة "الحق الطبيعي" باعتباره معياراً يتجاوب والطبيعة المجردة للإنسان، وبالتالي ملزماً له وللمجتمعات البشرية بغض النظر عن الشروط التاريخية. فروسو ينحي جانباً مفهوم الإنسان الطبيعي، الطليق من مكتسباته التاريخية كافة، ويتبنّى بدلاً منه مفهوم الإنسان التاريخي الذي يحمل السمات النوعية للعصر الذي خلقه. ويخلي مبدأ القانون الطبيعي كنظام من القيم القابلة للتطبيق في كل مكان وزمان مكانه، عنده، لصالح مبدأ النسبية التاريخية. فالطبيعة البشرية، بحسب وصف روسو لها، تتغيّر وتتبدّل، حتى ليعزّ تعرّف قسماتها الأولى، في مجرى تطوّر الجنس البشري. فما قد يكون ممتازاً في عصر من العصور، قد يغدو غير مناسب في عصر آخر. وعلى الرغم من التقاليد العقلانية التي يظل أسيرها، فإن مذهب روسو يتسم، في التحليل الأخير، ببعض مميّزات التصوّر الجدلي للسيرورة التاريخية، وهي مميزات كان نوّه بها إنجلز في كتابه **ضد دوهرينغ**(١).

لقد أدرك روسو، ولو على نحو غامض بعض الشيء، الطابع التناقضي للتقدم،

(١) فردريك إنجلز: **ضد دوهرينغ**، المنشورات الاجتماعية، باريس، ص ٢١٥.

حيث تراكب فتوحات الحضارة مع لامساواة متنامية، وتقترن النجاحات التي يحرزها بعض الأفراد بانحطاط الجنس البشري. ومن وجهات النظر الديالكتيكية عينها هذه ينظر إلى مختلف مراحل تطوّر المجتمع وإلى شتى المؤسسات الاجتماعية، محاولاً في كل مرة جلاء التناقضات الملازمة للظواهر الاجتماعية والكشف عن النتائج التي تؤدّي إليها. ويميل روسو أشدّ الميل إلى التوكيد على عدم تساوق النتائج مع الأهداف الأولية التي كان المجتمع يسعى وراء تحقيقها في كل حالة من الحالات. ويستشهد، تمثيلاً على ذلك، بسيرورة تدعيم السلطة التي توجدها الشعوب، كما يقول، لضمان حريتها وأمنها والتي تتحوّل، بفعل ضرورة داخلية، إلى قوة مضطهِدة للمجتمع. وميل روسو الأكيد إلى المخططات الافتراضية المتسمة بجدلية سطحية يقوده أحياناً إلى استنتاجات هي أشبه ما تكون بالمفارقات، كقوله على سبيل المثال إن الشطط في اللامساواة يُعيد البشر إلى حالة من المساواة، ولكن في ظل العبودية.

كثيراً ما يتوصل روسو إلى الإرهاص، على نحو عبقري فعلاً، بالسيرورات الفعلية للتطوّر الاجتماعي، ويفلح على الرغم من الشكل العقلاني لحججه، في الكشف عن العلاقات الداخلية الحقيقية بين الظواهر الاجتماعية. وتتسم أحكام روسو حول القوى التي تدمّر الحالة الطبيعية وتدفع بالإنسان إلى الأمام على طريق التقدم الاجتماعي، بأهمية فائقة. وتأملاته في هذا الخصوص تبيح لنا أن نرى فيه المفكّر الذي عبَّر بأكبر قدر من السطوع في القرن الثامن عشر عن النزعات المادية التي لم تتجلَ إلاّ على نحو مبهم للغاية عند بعض معاصريه كتورغو على سبيل المثال، أو هلفسيوس الذي يدين بالكثير لروسو. يؤكد روسو أن البشر ما كانوا يعانون، إلى فترة محددة من تاريخ البشرية، من عبء إشباع حاجاتهم المادية، نظراً إلى ضآلة عددهم وطفافة هذه الحاجات. لكن طرداً مع تكاثر الجنس البشري، يرغم الصراع من أجل الوجود، الذي يزداد شراسةً وضراوةً، البشر على ابتكار أدوات عمل جديدة وطرائق إنتاج جديدة. والحال أن كل خطوة في هذا الطريق ترفع الإنسان إلى درجة أعلى في جميع مضامير الحياة. وعلى هذا النحو أفضى الصيد والقنص إلى ولادة الأسرة، ودفعا بالبشر إلى الاستقرار والإقامة في مساكن ثابتة، كما أدّى ظهور الزراعة وصناعة استخراج المعادن إلى ولادة مجتمع تطوّرت فيه الملكية الخاصة للأرض، واللامساواة، وسلطة الدولة. والحق أن جميع عناصر الحياة الاجتماعية تشكّل، في نظر روسو، وحدة معيّنة في كل عصر من العصور. والتاريخ تجري عجلته وكأنه سيرورة واحدة وحيدة محكومة بقوانين. والأشكال الاجتماعية تتعاقب فيه بحكم الضرورة الطبيعية.

* * *

تتميّز النتيجة العامة التي يصل إليها روسو في تحليله لتاريخ ظهور المجتمع البشري وتطوره بتشاؤمها العميق. فالبشرية تمر بأطوار ثلاثة، شأن الأفراد: الطفولة، الشباب، والشيخوخة. وقد انقضى عهد شباب البشرية السعيد إلى غير ما رجعة. ويستحيل علينا أن نعود أدراجنا إلى هذا العهد مثلما يستحيل على الشيخ أن يعود شاباً من جديد. ولا تعود الحالة الطبيعية تمثّل، بالنسبة إلى البشرية المتحضرة الداخلة في طور التحلل والانحطاط، حالة مثلى. الحل الوحيد الذي يبقى أمامنا هو أن نعطّل سيرورة الانحطاط المدمرة هذه، وأن نخفّف قدر المستطاع من حدة الداء المنتشر بين البشر. ومن نافل القول إن روسو يقترح للمجتمعات المختلفة مشاريع إصلاح تتباين بتباين "عمرها"، أي مدى ابتعادها عن الحالة الطبيعية. وقد قدم روسو أوسع عرض لخطة الإصلاحات الاجتماعية التي وضعها لمجتمع عصره، أي لمجتمع تقدم في السن، في مقاله «الاقتصاد السياسي»[١] الذي نشره في **موسوعة** ديدرو ودالمبير.

نحن نعلم أن روسو لم يكن يعتبر الملكية حقاً طبيعياً. فقد لعب ظهورها وتطورها، في نظره، دوراً مشؤوماً في تاريخ البشر. لكنه، على الصعيد السياسي العملي، كان يرى في الملكية الأساس الراسخ للنظام الاجتماعي. فالملكية، كما يقول، أهم في عدد من النواحي حتى من الحرية، إذ إن الأملاك بالمقارنة مع الشخص الإنساني أسهل اغتصاباً، والدفاع عنها أشق وأصعب[٢]. وبما أن العودة إلى الحالة الطبيعية أمر مستحيل، والقضاء على المجتمع مشروع غير وارد، لذا يتعيّن حماية الملكية من كل اعتداء قد يستهدفها. لكن هذا لا يعني، في حال من الأحوال، أنه من المباح للحكم أن ينظر بعين اللامبالاة إلى التفاوت المفرط في المجتمع. فمن واجبات الدولة الأساسية الحؤول دون ذلك. وبما أن الملكية حق مقدس، فليس يجوز بالتالي انتزاع الثروات من مالكيها، بل ينبغي الاكتفاء باتقاء تراكم الثروات لدى بعضهم، وبتلافي رزوح بعضهم الآخر تحت وقر الفاقة والعوز. ليس المطلوب من الدولة تشييد المصحات للفقراء، بل العمل على ألا يكون هنالك فقراء.

هكذا يبرر روسو نظرياً اعتدال الإصلاحات التي يقترح. وأهمّ هذه الإصلاحات الإصلاح الضريبي. فقد ندّد بنظام الضرائب الساري المفعول في فرنسا والذي ألحق أفدح الأضرار بالبلاد. فالضرائب المرهقة المفروضة على الفلاح ينعكس أثرها سلباً في نهاية المطاف على المجتمع برمته. وعندما تكون الضريبة مرتفعة وغير متناسبة مع ناتج العمل، يمتنع الفلاح عن زراعة الأرض. فالأرض لا تُزرع على النحو المنشود إلا حيث

(١) **الأعمال الكاملة**، م٩: **السياسة**، م٣، ص ٢٧٨ ـ ٣٠٤؛ انظر أيضاً: **الموسوعة**، م٧.

(٢) **السياسة**، م٣، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

لا يدفع الفلاح أي ضريبة أو لا يدفع إلا ضريبة طفيفة لا تُذكر[١]. ويستحسن أن يتولى صندوق زراعي تابع للدولة تمويل النفقات العامة. وإنْ عجز هذا الصندوق عن تغطية هذه النفقات، جاز اللجوء إلى **الضريبة التصاعدية** على الثروات، وليس إلى الضريبة على الزراعة. والحجّة الأساسية التي اعتمدها روسو ليبرّر الضريبة التصاعدية تستحق كل الاهتمام نظراً إلى طابعها المبتكر من جهة، وإلى الدور الكبير الذي لعبته في إبان الثورة من جهة أخرى. إذ ينبغي، بحسب افتراضه، أن نميّز في **الثروات جزئين مقومين**: **الضروري والزائد**. **فالضروري** ينبغي إعفاؤه من كل ضريبة. ولا يخضع للضريبة إلا **الزائد**، وقد يجوز للدولة، في الحالات القصوى، الاستحواذ عليه بتمامه. وينبغي أيضاً ألا يغيب عن الأنظار، فيما يتعلق بتوزيع الضريبة، أن الفائدة التي يجتنيها الأفراد من العقد الاجتماعي تتسم بعدم التكافؤ. أفلا يستأثر الأغنياء بمحاسن المجتمع ومزاياه كافة؟ فعندما يحتال الغني على الناس، نراه يفلت على الدوام من العقاب، لكن الويل ثم الويل للفقير إذا ما حامت من حوله الشبهة بأنه سرق أموال الغني. أضف إلى ذلك أن خسائر الفقير أعصى بكثير على التعويض من خسائر الغني: فكسب البستول[٢] الأول أصعب من جني المليون الثاني[٣].

والمفروض بجميع الضرائب الأخرى أن تكون بدورها اقتطاعاً من الزائد. ويرى روسو أن من أنجع وسائل مكافحة اللامساواة **الرسوم على الكماليات**، بالمعنى الواسع للكلمة، أي منتجات الفنون غير المجدية والمدرّة لأرباح طائلة، والرسوم على استيراد الحلي وأدوات الزينة الرخيصة، والرسوم على الخدم وعلى العربات الخاصة، وعلى الحفلات، وعلى أرباح المغنين والممثلين والمشعبذين وغيرهم من التنابل. فهذا النوع من الضرائب حقيق بأن يحدّ من جشع الأغنياء، ومن تضاعف عدد العاطلين عن العمل في المدن، ومن النزوح عن الريف. ويستحسن أن تكون هذه الضرائب مرتفعة بما فيه الكفاية. وهي تناسب الدولة لأنها تُسدد **طوعاً** من قبل الراغبين في أن يحيوا حياة بذخ وأبهة. كما أن أثرها لن ينعكس سلباً على الصناعة. كل ما في الأمر أن هذه الأخيرة ستكرّس نفسها لإنتاج أشياء أخرى، أكثر جدوى وفائدة[٤].

لم يكن روسو إطلاقاً من أنصار «دعه يعمل». فلئن ارتأى أن تنظيم الصناعة والتجارة كما هو مطبّق في ظل النظام الإقطاعي والاستبدادي لا جدوى منه ولا طائل، فإن تدخل الدولة بالمقابل كان في نظره ضرورياً في معظم الأحوال. فالدولة مطالبة بأن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.
(٢) البستول: عملة ذهبية أوروبية. (م)
(٣) **السياسة**، م١، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

توجّه الصناعة والتجارة وفق حاجات السكان، وبأن تسهر على حسن توزيع المواد الغذائية والمال والبضائع في داخل المجتمع. وقد دافع روسو، خلافاً للفيزيوقراطيين، عن تنظيم الدولة لتجارة القمح وللأهراء العامة، تحاشياً لوقوع المجاعات في المواسم العجاف. وقد رأى في المكوس الجمركية المفروضة على الكماليات المستوردة والمواد الخام المصدرة عنصراً مهماً في تنظيم التجارة. ويتعين على الدولة كذلك أن تنظّم الإرث على نحو يأخذ بناصر المساواة. على أن فكرة إصدار قوانين مساواتية النزعة في حقل الإرث لم تنل من روسو ذلك الشرح المسهب الذي خصّها به ممثلون آخرون لهذا التيار من تيارات الفكر الاجتماعي الفرنسي: فقد اكتفى روسو، الذي تجنّب الخوض في التفاصيل، بالدفاع عن حق الدولة في فرض بعض القيود على حق المواطنين في توريث أملاكهم.

إذا ما أضفنا إلى هذه الإجراءات ذات الصبغة الاقتصادية التربية الاجتماعية التي نادى بها روسو بحماسة وحمية (لكي يتعلّم الأولاد أن يروا مصلحتهم الشخصية في المصلحة العامة)، تكون قد اكتملت لدينا لوحة الإصلاحات التي كان يقدّر أنها قابلة للتطبيق في دولة أفسدتها اللامساواة كفرنسا في عصره. وقد هاجم بشدة وانفعال، في المقال الذي نحن في صدده، النظام القائم: «لنوجز ببضع كلمات العقد الاجتماعي المبرم بين الطبقتين. أنتَ في حاجة إليّ لأني غني ولأنك فقير، لنعقد إذن اتفاقاً فيما بيننا، سأتيح لك شرف خدمتي بشرط أن تعطيني القليل الذي تبقى عندك مقابل ما سأتجشمه من عناء ومشقة في إصدار أوامري إليك»[1]. لكن على الرغم من هذا التعريف الساخر اللاذع للعلاقات الاجتماعية القائمة، لا ينطوي برنامج روسو العملي إلا على اقتراحات معتدلة للغاية بصدد تحقيق المساواة. والحق أن هذا البرنامج لا يعكس تماماً، في أرجح الظن، مثل روسو الاجتماعي الأعلى. في حين أن **مشروع دستور من أجل كورسيكا** الذي وضعه، نزولاً عند رغبة شعب الجزيرة، كان أقرب بكثير إلى هذا المثل الأعلى. فقد كانت كورسيكا في نظر روسو تتميّز عن الأقطار الأوروبية الكبرى بفتوتها: فالتطور المحدود للتجارة والصناعة لم يكن قد نشر فيها بعد عيوب الأمم الأخرى ورذائلها. صحيح أن اللامساواة كانت قائمة فيها أيضاً، لكن بما أنها لم تكن قد نمت نمواً مفرطاً، فقد كان من الميسور مكافحتها والتغلّب عليها بنجاح. وللأسف الشديد، لم يصلنا من نص هذا **المشروع** سوى بعض نتف وشذرات[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢) جان ـ جاك روسو: **كتابات غير منشورة**، جمعها ستركايزن ـ مولتون، باريس عام ١٨٦١، ص ٥٩ ـ ١٢٧.

لقد طرحت المساواة كقانون أساسي في الدستور الكورسيكي. لكن هذا لم يكن معناه على الإطلاق الإلغاء التام للملكية الخاصة. فهذه الملكية ستبقى قائمة، وكل ما في الأمر أن الدولة ستتولّى تنظيمها وفقاً للمصلحة العامة. وثمة خاصية تميّز روسو عن غيره من مفكّري عصره: فتطوّر التجارة كان يشكّل، في نظره، الخطر الرئيسي الذي يتهدد النظام المساواتي. فبما أن التجارة تسهّل تركّز الثروات بين أيدي الأفراد، فعلى الحكومة أن تسعى جاهدة من أجل أن تقيم في الجزيرة نظاماً أقرب ما يكون إلى النظام الطبيعي. وتمشياً مع هذا المبدأ، ينبغي أن يتطابق اقتصاد الدولة أيضاً مع الاقتصاد الطبيعي. فالضريبة الرئيسية تُسدد بعمل يؤدّيه المواطن، أو بأداءات عينية يقدمها إلى الدولة، كما أن أجور موظفي الدولة تُسدّد بدورها عيناً لا نقداً. وبما أنه من المستحيل إلغاء المبادلات جميعاً بين أجزاء البلاد كافة، فإن الدولة مدعوة إلى تولج مهمة تنظيمها. ومثل هذا النظام الذي يتعذر تطبيقه في دولة كبيرة، كما ينوّه بذلك روسو، قابل للتطبيق بيسر بالمقابل في دولة صغيرة[١].

وفي دولة ينعدم فيها وجود التجارة والصناعة، يشكّل التركيز المفرط للأراضي بين أيدٍ واحدة المصدر الأوحد للامساواة. وتداركاً لهذا الشر يتوجب إصدار قوانين زراعية وقوانين وراثية مناسبة. ويبدي روسو حذراً شديداً بصدد هذه المسألة أيضاً في **مشروع دستور من أجل كورسيكا**. فالقانون الزراعي الذي يقترحه لا يهدف إلى إعادة تقسيم الأراضي، بالمعنى الذي أخذته هذه العبارة في عهد الثورة. فإعادة التقسيم بالقسر والإكراه تشكّل، في رأيه، انتهاكاً لحق قائم، لكن على الدولة أن تحدد سقفاً أعلى في مجال الملكية العقارية، لكن فقط كمبدأ ناظم لنقل الملكية مستقبلاً. فإنْ أبت الدولة الاعتراف بالهبات والوصيات التي يستفيد منها من بلغت أملاكه هذا السقف، وقفت عائقاً في وجه التركز اللاحق للأملاك العقارية. ومن شأن قوانين الإرث المعقولة والحكيمة، من جهة أخرى، أن تحقق قدراً من التسوية بين الثروات المتراكمة من قبل. لكن ينبغي أيضاً محاذرة الشطط في تجزئة الأراضي، صوناً لمصلحة المواطنين الذين يعيلون أسراً كبيرة التعداد، والذين قد تتهددهم هذه التجزئة المفرطة بالفقر والعوز. ويستحسن أن يكون لدى الدولة احتياطي من الأراضي الزراعية كي يتسنى لها منح بعض قطع إضافية من الأراضي للأسر الكبيرة[٢]. ويشير روسو إشارة عابرة وبغير ما إلحاح في **المقال** إلى واجب المواطنين كافة في تقديم خدمات للدولة تتناسب مع مواهبهم وقواهم، وإلى حق كل مواطن في أن ينال من التقدير والترقية ما يتفق واستحقاقه

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠٣.

(٢) **الأعمال غير المنشورة**، ص ١٠٤ ـ ١١٨.

وجدارته. وقد شرح روسو هذه الأطروحة، التي كانت بمثابة تمهيد لصيغة أنصار سان ـ سيمون الشهيرة: «من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته»، شرحها بإسهاب في **مشروع دستور من أجل كورسيكا** حيث ارتقى بها إلى مرتبة المبدأ الاقتصادي. فكل شيء، كما يقول في هذا **المشروع**، ملك للدولة، وكل مواطن يملك، إنْ جاز التعبير، نصيباً في الثروة العامة يتناسب وما يؤديه من التزامات نحو المجتمع[1].

ذلك هو برنامج الحد الأقصى الذي يقترحه روسو، برنامج قابل في اعتقاده للتنفيذ، فيما لو توافرت له شروط مؤاتية تماماً في مجتمع متأخر اقتصادياً. ويتجلّى سافراً هنا المضمون البورجوازي الصغير، الرجعي من المنظور الاقتصادي، لهذه اليوطوبيا الكورسيكية. فروسو يحلم بالعودة إلى الاقتصاد الطبيعي، إلى الديمقراطية الفلاحية الرعوية، إلى البساطة البدائية للعادات والمؤسسات؛ بيد أنه يعترف من تلقاء نفسه بأن مثله الأعلى غير قابل للتنفيذ على صعيد واسع. وبقدر ما كان يدلل على جرأة منقطعة النظير في عرضه لنظريته التاريخية ونقده للحاضر، كان يبدي بالمقابل حذراً ووجلاً في مقترحاته العملية. وقد اتخذ موقفاً مناهضاً سافراً من التقدم الرأسمالي، العزيز على قلب الفيزيوقراطيين. وقد قاده هذا الموقف إلى الاعتراف بضرورة تدخل الدولة، على نحو فعّال، في توزيع الملكية، وفي شؤون الحياة الاقتصادية بصورة عامة. وقد تقدّم أحياناً، في بحثه عن مبررات نظرية، بأطروحات حبلى باستنتاجات ذات صبغة اشتراكية، ومنها نظريته القائلة بحق الدولة المطلق وحق المواطنين الاتفاقي في جميع ثروات البلاد. بيد أن فكرة الإنتاج الاجتماعي، الاشتراكي، بقيت غائبة عنه كلياً.

* * *

يكشف روسو بقدر وافٍ من الوضوح في **المقال في اللامساواة** عن مواقفه السياسية، وعن تعاطفه مع النظام الجمهوري ومع الديمقراطية. وقد بادر، حتى في الكلمة التي أهدى فيها كتابه «إلى جمهورية جنيف»، إلى التعريف بأسس النظام السياسي الأمثل في نظره، وكأنه خشي ألا يكون قد أوضح أفكاره بما فيه الكفاية. وقد أكد روسو، من خلال إشادته بـ "الحكمة العميقة" للنظام الجنيفي، أن صيانة الأمن العام وسعادة المواطنين هما الهدفان الأساسيان لكل تنظيم سياسي. لكن إنْ شئنا أن تتجه الآلية الاجتماعية بجميع حركاتها نحو تحقيق سعادة المجموع، فلا مفرّ من أن تكون مصلحة العاهل والشعب واحدة، أي أن يكون الشعب والعاهل شخصاً واحداً. ويردف روسو قائلاً: «لكم تمنيت أن أرى النور في ظل حكم ديمقراطي. . . كان بودي أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١١٨؛ **الأعمال الكاملة**، م٨: **السياسة**، م١، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

أعيش حراً وأن أموت حراً»[1]. والدولة المثلى، في نظره، هي الدولة التي يكون حق التشريع فيها مشتركاً بين المواطنين كافة: «فهل هناك من يفضلهم معرفةً بالشروط التي يناسبهم أن يعيشوا في ظلها في مجتمع واحد؟». ومن الواجب أيضاً تخويل الشعب حق انتخاب أنزه المواطنين لإدارة شؤون العدل ولحكم الدولة. ولا بد أن يكون هذا الحق متاحاً لكل فرد دونما تمييز في كل مجتمع حسن التنظيم. ولا يجوز أن يغرب عن الأذهان أن المواطنين كافة متساوون في ظل النظام الديمقراطي، إنْ من حيث التنشئة والتربية، وإنْ من حيث حقوق الطبيعة والولادة. أما الرأي الرائج في بعض الأقطار، والقائل بوجوب احتقار العمال وعامة الشعب، فهو في نظره كاذب وحقير معاً[2].

إن الحكم الديمقراطي، «الحكيم في اعتداله»، هو الحكم الأمثل في منظور روسو. وما من خطر يتهدد مصير الأمة أدهى في رأيه من إقدام الشعب، الذي لم يكتفِ بحقه في التشريع، على تولّي مهمة تنفيذ القوانين بنفسه. فلئن آلت جمهورية أثينا إلى هلاك، فلجملة من العيوب والرذائل، منها تنطع الشعب لأداء هذه الوظيفة التنفيذية. والصواب يقضي بأن يُعهد بالحكم إلى أشخاص منتخبين خصيصاً لهذا الغرض، ممن يشهد استحقاقهم على حكمة الشعب. وتشكّل سلطة الولاة وهيبتهم ضمانة لأمن المواطنين وحريتهم. ولا تقلّ أهميتهما بالنسبة إلى الدولة عن سلطة القوانين وهيبتها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن روسو، خلافاً للموسوعيين، كان ميّالاً إلى احترام سلطان التقاليد التاريخية وديمومتها. وكان يشكك في جدوى الانقلابات العنيفة، حتى ولو كانت موجهة ضد الحكم الاستبدادي. إن قدم القوانين، كما يقول، يضفي عليها هالة من القدسية والجلال، فإنْ عدّلها البشر وبدلوها بين كل عشية وضحاها، كانوا في أكثر الأحوال كمن يدرأ شراً هيناً بآخر أدهى منه بكثير.

إن ملاحظات روسو هذه، المبثوثة هنا وهناك، تتسم بأهمية كبيرة من حيث هي محاولة لنشر الأفكار الجمهورية والديمقراطية في صورة رسالة بريئة وجّهها مواطن شريف من جنيف إلى أبناء مدينته. بيد أن هذه الملاحظات لم تكن أكثر من مسودة أولية، خُطّت على عجل، للأفكار السياسية التي سيعطيها روسو فيما بعد، في **العقد الاجتماعي** الصادر عام ١٧٦٢، ركيزتها النظرية وصياغتها المنهجية.

عن هذا الكتاب نستطيع أن نقول جازمين، من دون أن نخشى السقوط في الخطأ، إنه أسطع تعبير وأعمقه عن التيار الجمهوري والديمقراطي في الأدب الفرنسي

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٧: **السياسة**، م١، ص ٧ ـ ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤، ٢٣.

في القرن الثامن عشر، أدب ما قبل الثورة طبعاً. وهذا الكتاب الذي تحول فيما بعد إلى إنجيل سياسي للديمقراطيين الثوريين في ثورة ١٧٨٩، أعني اليعاقبة، لم يلقَ من الجمهور وقت صدوره الاهتمام الذي لاقته أعمال روسو الأخرى. فقبل الثورة لم يتمّ طبع **العقد الاجتماعي** سوى مرتين: في عام ١٧٧٢ وعام ١٧٨٢. ويذكر د. مورنيه، الذي ندين له بدراسة[١] عن فهارس المكتبات الخاصة قبل الثورة، أن ١٧٨ مكتبة من أصل ٥٠٠ كانت تحتوي على مؤلفات ڤولتير، و١٢٦ على **إيلوئيز الجديدة** لروسو، و٧٨ على **الموسوعة**، و٦٧ على **المقال في اللامساواة**، ومكتبة يتيمة واحدة على **العقد الاجتماعي**. وما كان صحفيو ما قبل الثورة يستشهدون بروسو في كتاباتهم باعتباره مفكراً سياسياً. وتعطينا **رسائل** مدام دو ستال عن روسو، الصادرة عام ١٧٨٨، صورة نموذجية عن موقف البورجوازية الليبرالية عشية الثورة من آراء روسو السياسية. فعلى الرغم من المديح الذي كالته له، لم ترفع مدام دو ستال من مقام روسو كسياسي. وحينما تُجري مقارنة بينه وبين مونتسكيو، تنوّه بواقعية هذا الأخير وبالطابع النظري لآراء روسو. ولم تخفِ انحيازها إلى جانب مونتسكيو، لأن نظاماً غير كامل وإنما ممكن التحقيق لخيرٌ من خطة لا غبار عليها وإنما من نسج الخيال الذي يضرب صفحاً عن الوقائع.

لم يكن روسو ميّالاً، بصورة من الصور، إلى التنويه بتعارض نظريته السياسية مع نظريات مونتسكيو والموسوعيين. كان يقدّر أعظم التقدير كتاب مونتسكيو **روح الشرائع**. وقد تضمن **العقد الاجتماعي** عدداً من الإشارات الإيجابية إلى مونتسكيو، وعدداً أكبر من الأفكار المقتبسة عنه بلا أدنى ريب، من دون ذكر اسمه. وكان روسو يعتبر أنه طرح وحلّ المعضلة التي كان مونتسكيو قادراً على طرحها وإنْ لم يفعل. فقد درس مونتسكيو **القانون الوضعي** للحكومات القائمة، في حين أن الهدف الذي عيّنه روسو لنفسه هو البحث في **مبادئ** الحكم. لكن لا روسو، ولا معاصروه، ولا كتّاب ما قبل الثورة كانوا يرون في **روح الشرائع** و**العقد الاجتماعي** تعبيراً عن أطروحتين سياسيتين متباينتين مطلق التباين. فحتى الثمانينات من القرن الثامن عشر لم تتميز النزعة الجذرية السياسية ولم تبرز على حدة ضمن إطار التيار العام للأدب البورجوازي المعارض. بل اختلطت الاتجاهات الديمقراطية الثورية لدى بعض الكتّاب بالاتجاهات الدستورية المعتدلة، كما اختلطت النزعة الدستورية بمفهوم الاستبداد المستنير. ولن يحصل الفصل التام والنهائي بين الاتجاه الديمقراطي الثوري والاتجاه الليبرالي البورجوازي إلاّ في أثناء الثورة.

---

(١) د. مورنيه: «تعاليم المكتبات الخاصة (١٧٥٠ ـ ١٧٨٠)»، في مجلة **التاريخ الأدبي**، م١٧، تموز ـ أيلول ١٩١٠.

لقد سعت البورجوازية الفرنسية غير مرة، خلال الحقبة الأولى من الثورة، إلى الإيفاء بالمهام التاريخية الواقعة على عاتقها على أساس من المساومة والتسوية. ولم يكن **العقد الاجتماعي** يصلح لتقديم مبرر لمثل هذه السياسة. صحيح أن مبدأ السيادة الشعبية قد أُقر في **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** الصادر في عام ١٧٨٩ (البند الثاني) وفي دستور عام ١٧٩١، لكن من دون أن تستخلص منه الاستنتاجات الجمهورية والديمقراطية المنشودة. ويُطالعنا أيضاً في هاتين الوثيقتين مفهوم القانون باعتباره تعبيراً عن المشيئة العامة. غير أن هذه المبادئ كان معترفاً بها بوجه عام من قبل الموسوعيين، كما نعلم.

في عام ١٧٩١ أشار لوي - سبستيان مرسيه، وهو من أشد أنصار روسو حماسةً، إلى أن **العقد الاجتماعي** كان أقل مؤلفات روسو قدرةً على اجتذاب القراء، وأن الناس **قد بدأت اليوم** فقط توليه اهتماماً وتتأمل في الأفكار التي طرحها[١]. بيد أن تحقيق مهام الثورة البورجوازية في فرنسا كان مرهوناً بالقضاء جذرياً على سائر الأشكال القديمة. لذلك كانت المحاولات الرامية إلى إيجاد ضرب من التسوية مع النظام الملكي محكوماً عليها بالفشل. وعندما جرف مد الثورة القوي دعاة التسوية، وقضت مسيرة الثورة على كل اعتبار لنظرية المساومة، غدا **العقد الاجتماعي** بيرق الثورة النظري، والوثيقة الأساسية للفلسفة السياسية الجمهورية. وعند نقل رفات روسو إلى البانتيون قال جوزيف لاكانال: «إن المبادئ الأساسية الكبرى التي فصّلها **العقد الاجتماعي**، والتي تبدو لنا اليوم من البساطة والبداهة بمكان، لم تحدث أثراً يذكر حينذاك. فالناس لم تعرها أذناً صاغية بما فيه الكفاية لتستفيد منها أو لتتخوف منها. إن الثورة هي التي تولت، بنوع ما، شرح **العقد الاجتماعي**».

لقد تكوّنت الأسس النظرية لآراء اليعاقبة السياسية تحت تأثير **العقد الاجتماعي** بوجه خاص. ومن هذا المنظور، لا يسعنا التشكيك بدوره الثوري. لكن المؤرّخ لا يملك أن يقنع بالتنويه بالتأثير الفائق الذي مارسه **العقد الاجتماعي** على الأذهان والعقول عندما كانت الثورة البورجوازية في أوجها. بل عليه أن يشير أيضاً إلى الأهمية التاريخية التي ترتديها واقعة ظهور هذا الكتاب في مطلع الستينات. فقد جاء صدور هذا الكتاب بلا أدنى شك علامة على تطور طرأ في ذلك الزمن على عقلية الشعب، وأمارة على أن شرائح جديدة، أكثر ديمقراطية، من المجتمع المحروم من الامتيازات في فرنسا، قد تفتحت على الحياة السياسية.

---

(١) د. ويليامز: «تأثير روسو على الرأي السياسي، ١٧٦٠ - ١٧٩٥»، **المجلة التاريخية الإنكليزية**، العدد ١٩١، تموز ١٩٣٣.

تكاد الواقعية التاريخية تغيب كلياً عن **العقد الاجتماعي**. ومن هذه الزاوية يختلف هذا الكتاب اختلافاً بيناً عن **المقال في اللامساواة**. فهو عبارة عن تأمل مجرد، عقلاني صرف. والأمثلة المستقاة من التاريخ لا تعدو كونها فيه ضرباً من التوضيح. أما من حيث المنهج، فإن **العقد الاجتماعي** أقرب بكثير إلى مأثور القانون الطبيعي الذي نادراً ما نلمس له أثراً في **المقال**. ولا ريب في أن روسو اطلع على آخر الأبحاث المبنية على مذهب القانون الطبيعي، والذي سبق **العقد الاجتماعي** في الصدور، أعني: **مبادئ قانون الطبيعة والناس** (١٧٥١) للمؤلف الجنيفي بورلاماكي Burlamaqui، وهو كتاب كان له تأثيره المباشر على تكوين آراء روسو السياسية.

إن روسو الذي عيَّن لنفسه مهمة البحث عن مبادئ الحق السياسي وجلائها، لم يكن يفهم هذه المهمة على أنها دراسة القوانين التي تحدّد الأشكال الحقوقية العينية كما وُجدت عبر التاريخ. فمبادئ الحق السياسي، في نظره، هي مبادئ «إدارة مشروعة ومأمونة»[1]. أي أن ما يثير اهتمامه، بتعبير آخر، هو ما ينبغي أن يكون، وليس ما هو كائن. ويتطابق مذهب **العقد الاجتماعي**، من دون أن يشكّل تعميماً للواقع أو فلسفةً للتاريخ، مع مثل أعلى وجد تعبيراً عنه في مذهب الحق الطبيعي. وقد أدرك روسو تمام الإدراك التناقض بين هذا المثل الأعلى السياسي والواقع السياسي. وكنا أشرنا إلى نقده اللاذع للعلاقات الاجتماعية القائمة في **المقال في اللامساواة**. وقد تمالك نفسه بعض الشيء في **العقد الاجتماعي**. لكن على الرغم من تحفظه هذا ومن تخفيفه حدّة لهجته، بقي موقفه من الواقع السياسي واحداً في النهاية. فهو يقول في مطلع الكتاب الأول: «لقد وُلد الإنسان حراً، لكنه كبّل بالأصفاد في كل مكان». وينهي هذا الكتاب بإقامة معارضة بين العقد الاجتماعي وقوانين اللامساواة القائمة فعلاً[2].

ليس النظام الاجتماعي هبة الطبيعة للإنسان، على ما يؤكّد روسو. لكن إنْ كان يستحيل استخلاص معايير النظام الاجتماعي ومقاييسه من الطبيعة مباشرةً، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو معرفة الأساس الذي تقوم عليه هذه المعايير والمقاييس. فما من إنسان يملك سلطاناً طبيعياً على أقرانه. والحرية، المنبثقة من الطبيعة البشرية، لا بد أن تحافظ على قوتها في الحالة الاجتماعية. لذلك لا يمكن لأي حكم أن يقوم على "حق الأقوى" المزعوم. فهذا التعبير هو بحد ذاته مفارقة. فالقوة طاقة جسدية، فكيف لها أن تتمخض في نتائجها عن حق ما؟ والضرورة هي التي ترغمنا على الخضوع

(١) **الأعمال الكاملة**، م٨: **السياسة**، م٢، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

للقوة. أما عندما نُكرَه على الامتثال للقوة إكراهاً، فإن كلمة "حق" تغدو في هذه الحال لغواً لا طائل تحته. فعندما يخرج لنا لص من مكمنه في الغابة ليجرّدنا من كيس نقودنا، فإن غدّارته تمثّل هي الأخرى قوةً. ونحن نخضع له ونمتثل، لكن من دون أن نكون ملزمين بذلك: فنحن لا نلزم بطاعة إلا للسلطة الشرعية. وما دام أساس هذه السلطة الشرعية لا يمكن أن يكون لا الطبيعة ولا القوة، فلا مندوحة من أن نستخلص من ذلك أن الأساس الذي تقوم عليه هو اتفاق أو ميثاق[١]. فما من شعب يصبح شعباً بلا ميثاق. فعن هذا العقد وحده ينشأ المجتمع. أما إذا خضع أناس مشتتون لفردٍ واحدٍ، فإن روسو لا يرى في هذه الحال سوى سيد وعبيد، أو تجمّع إذا شئنا وليس مجتمعاً، إذ لا وجود هنا لجسم سياسي[٢].

إن العقد الاجتماعي هو الشرط الضروري والملازم لكل سلطة **شرعية**، والمقدمة اللازمة لكل نظام سياسي **طبيعي**. لكن إبرام هذا العقد يمثّل في الوقت نفسه، من منظور روسو، مرحلة محددة من التطور التاريخي تشير إلى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني. وتشكّل نظرية الأصل التعاقدي للمجتمع المدني هذه محور محاجة المؤلّف في **المقال في اللامساواة**. غير أنها لا تشغل سوى مكانة ثانوية بالمقابل في **العقد الاجتماعي**، حيث يحتل تصور التعاقد كمعيار سياسي دائرة النور، دافعاً بمفهوم العقد كفرضية تاريخية إلى دائرة الظل. هذا التغيير الذي طرأ على محط اهتمام روسو أحدث تبدلاً غريباً في تقييمه التاريخي للتعاقد. ففي **المقال** وصف التعاقد بأنه حصيلة خداع وتضليل، من شأنه تعزيز اللامساواة وتدعيمها، ومد الأغنياء بسلطان إضافي، والحكم على الجنس البشري بالكدح والعبودية والشقاء. وكان من الصعب التوفيق بين مثل هذا التعريف للعقد الاجتماعي وبين مذهب يكون فيه الميثاق أساس جميع **المعايير** السياسية. لا غرو إذن أن ينوّه روسو في مؤلَّفه السياسي بجوانب أخرى من العقد البدائي وأن يقدّمه من زاوية جديدة. من هنا كان الاختلاف في تأويله للانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني.

في الحالة الطبيعية يواجه الإنسان وسطه المعادي بقواه الفردية وحدها. لكن يأتي يوم تغدو فيه هذه القوى عاجزة عن التغلّب على العوائق التي تتهدد البشر في بقائهم. عند ذاك يصبح استمرار الحالة الطبيعية أمراً متعذراً، و«قد يؤول الحال بالجنس البشري إلى هلاك وفناء إنْ لم يبدّل طريقة حياته». ويجد البشر أنفسهم مضطرين إلى توحيد جهودهم، إلى تكوين مجموع من القوى، يحرّكها دافع واحد هو الحفاظ على الحياة

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

الإنسانية[١]. ويتحقّق توحيد القوى هذه عن طريق الميثاق الاجتماعي.

لقد حال تكوّن المجتمع المدني إذن دون هلاك البشرية. لكن هذه العبارة لا تلخص كامل آراء روسو في تأييده للميثاق الاجتماعي وللمجتمع المدني. فالميثاق يحدث أيضاً في الإنسان تغييرات لافتة للنظر. فالسلوك الإنساني يبدأ بارتداء طابع أخلاقي. ويحلّ العدل محل الغريزة، وصوت الواجب محل اندفاع الجسد، والحق محل الشهوات الجنسية. إن «ما يخسره الإنسان من جراء العقد هو حريته الطبيعية، والحق اللامحدود في كل ما يغريه وكل ما يستطيع أن يبلغه ويطوله، وما يربحه بالمقابل هو الحرية المدنية وحق تملّكه لكل ما ملكت يداه». ويكتسب الإنسان أخيراً الحرية الأخلاقية: «ذلك أن الخضوع للشهوة وحدها عبودية، والانصياع للقانون الذي ألزمنا أنفسنا به حرية». على الإنسان إذن أن يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التي انتزعته من الطبيعة، و«التي جعلت من حيوان محدود وغبي كائناً ذكياً وإنساناً»[٢]. وبديهي أن إعادة الاعتبار هذه للمجتمع المدني لم تحدُ بروسو على الإطلاق إلى تنصيب نفسه مدافعاً عن العلاقات القائمة ومنافحاً عنها. فهو يعترف ـ كما من قبل ـ بأن شرط الإنسان الجديد كثيراً ما يحطه إلى مرتبة أدنى من تلك التي خرج منها (أي الحالة الطبيعية). بيد أن روسو يعزو، في هذه النظرية الجديدة، وخلافاً لما كان يفعله في إطار نظريته السابقة، يعزو جميع الوقائع التي من هذا القبيل إلى التجاوزات التي يقع فيها المجتمع المدني، وليس إلى طبيعته بالذات.

إن المهمة التي يتعيّن على الميثاق الاجتماعي الإيفاء بها تنجم، بحسب روسو، عن بعض الحاجات الافتراضية لحقبة تاريخية محددة. بيد أن شروط هذه المهمة قد صيغت على نحو تضمّنت معه سلفاً القواعد الأساسية لنظام سياسي صحيح وسليم من وجهة نظر روسو: فالمطلوب «... إيجاد ضرب من الشراكة يسخّر القوة المشتركة بكاملها للدفاع عن شخص كل شريك وممتلكاته ولحمايتهما، شراكة لا ينصاع فيها كل شريك، على الرغم من تحوّله إلى واحد في كل، إلا لمشيئته بالذات، فيبقى من ثم حراً كما في السابق»[٣]. وهذه الشروط هي التي تحدد طبيعة العقد الاجتماعي ومضمونه. وتحظى هذه القواعد والضوابط، التي لم يُفصح عنها جهراً على الإطلاق، كما يقول روسو، تحظى بموافقة ضمنية في كل مكان. وعندما تنتهك، يسترد كل فرد حقوقه الأولى ويستعيد حريته. ويتلخص جوهر العقد الاجتماعي على النحو التالي:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

«يضع كل واحد منا شخصه وكامل طاقته تحت الإمرة العليا للمشيئة العامة، ويُعامل كل عضو على أنه جزء لا يتجزأ من الكلّ»[1]. والفرد إذ يمنح نفسه للجميع، واضعاً شخصه وكامل حقوقه في تصرّف المجتمع برمته، لا يمنح نفسه لأحد في نهاية المطاف. وعن عقد الشراكة هذا يتولّد جسم معنوي جماعي يستقي من هذا العقد بالذات **أناه** المشترك، وحياته، وإرادته. ذلك هو الجسم السياسي أو الجمهورية. وليست السلطة السائدة بشيء متمايز عن الجسم السياسي، بل إنها هذا الجسم عينه وهو في الحالة الفاعلة[2].

إن السلطة السائدة هي بجوهرها لامحدودة. فما من قرار بقادر على إلزامها وتقييدها إزاء نفسها، لأنها وجسم الشعب شيء واحد، وليس لأي قانون أساسي أن يقيد الشعب. فهو مخول حق تعديل العقد الاجتماعي بالذات. لكن إذا ما أقدم جسم الشعب على انتهاك العقد الذي يدين له بوجوده، حكم على نفسه ولا ريب بالهلاك. ولا حاجة، من جهة أخرى، إلى ضمانات تكفل حماية الرعايا من السلطة السائدة: فمن المستحيل أن يتطلع الجسم السياسي إلى إلحاق الأذى بأعضائه. بالمقابل، لا بد من ضمانات لإيفاء الرعايا بالتزاماتهم إزاء السلطة السائدة، لأن مصلحة الفرد قد لا تتفق مع مصلحة المجموع. ولهذا السبب يتوقع العقد الاجتماعي ضمناً أن المواطن الذي سيرفض الانصياع للمشيئة العامة، سيُكره على ذلك من قبل السلطة السائدة. و«هذا يعني بكل بساطة أنه **سيُرغم** على أن يكون حراً»[3].

«يقلد الميثاق الاجتماعي الجسم السياسي سلطة مطلقة على أعضائه كافة». وتشمل هذه السلطة حياة المواطن بالذات. فليست الحياة في المجتمع المدني من حسن صنيع الطبيعة ومعروفها، بل هي هبة مشروطة من الدولة. إن غاية العقد الاجتماعي الحفاظ ولا ريب على حياة المتعاقدين. لكن من يرغب في الحفاظ على حياته بمعونة الآخرين، ملزمٌ بالتضحية بها في سبيلهم عندما يقتضي الأمر ذلك. فحين يُقال للمواطن إن موته ضروري للدولة، فعليه تقبّل ذلك، أي أن يتجرّع غصص الموت. وعقوبة الموت التي تنزل بحق المجرمين تقوم على محاكمة مماثلة: فكيلا نقع ضحية مجرم من المجرمين، يتعيّن علينا أن نتقبّل الموت عندما نصير نحن أنفسنا من المجرمين. أضف إلى ذلك أن مقترف الجريمة الذي انتهك بفعلته الميثاق الاجتماعي، قد وضع نفسه خارج المجتمع، وفي حالة حرب معه، وبذلك «غدا هدف الحفاظ على الدولة متعارضاً مع هدف الحفاظ على حياته»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٦.

إن الفرد، إذ يمنح نفسه للمجتمع، يستودعه أمواله أيضاً. فروسو، خلافاً للموسوعيين، كان يزعم أن الميثاق الاجتماعي يجعل من الدولة مالكة أموال رعاياها كافة. غير أن الدولة، التي تتقبل أموال رعاياها وممتلكاتهم، لا تجرّدهم منها، بل تضمن لهم تملّكهم المشروع لها. فالدولة وحدها قادرة على تحويل الاغتصاب إلى حق، والتمتع إلى ملكية. وحق الملكية، الذي أرسته الدولة، يدين للدولة بوجوده. لذلك فهو يظل خاضعاً لحق المجتمع المطلق على الأرض برمتها. وينهي روسو تأملاته حول الملكية بهذا الاستنتاج الذي يعطينا دليلاً جديداً على تخلّيه عن الموقف الذي كان قد وقفه من المجتمع المدني في **المقال في اللامساواة**: «إن الميثاق الأساسي، بدلاً من أن يقضي على المساواة الطبيعية، يجعل بالعكس من المساواة الأخلاقية والمشروعة بديلاً عما أوجدته الطبيعة من تفاوت مادي بين البشر... فالبشر، الذين قد يكونون غير متساوين من حيث القوة والعبقرية، يصبحون متساوين جميعاً عرفاً وقانوناً»[1].

بما أن الصالح المشترك هو هدف الدولة، فإن المشيئة العامة هي وحدها القادرة على توجيه قواها، وهي غير قابلة لأي نوع من الارتهان. والسائد[2]، باعتباره كائناً جماعياً، لا يمكن أن يتمثّل إلاّ بشخصه، وهذا يعني أنه لا يستطيع التنازل عن مشيئته لأي كان. فلو فعل لاستبدل المشيئة العامة بمشيئة خاصة. والحال أنه يتعذر على أي مشيئة خاصة أن تتفق على نحو دائم وثابت مع المشيئة العامة، لأن المشيئة الخاصة تنزع بطبيعتها إلى الامتيازات، في حين تنزع المشيئة العامة إلى المساواة. والشعب الذي يتنازل عن مشيئته لصالح كائن من كان، والذي يتعهّد لكائن من كان بأن يطيعه طاعةً عمياء، يحكم على نفسه بالفناء كشعب: «حالما يوجد هنالك سيد، لا يعود هناك سائد، وعندئذ يتقوض الجسم السياسي»[3].

وروسو، إذ ينكر أن يكون في مستطاع السائد الأسمى ـ أي الشعب ـ تفويض غيره بإرادته، ينقاد إلى نفي فكرة التمثيل الشعبي. فبقدر ما تكون الدولة حسنة التنظيم في نظره، تتغلّب الشؤون العامة على الشؤون الخاصة في أذهان المواطنين. وعندما يتراجع الاهتمام بالشؤون العامة، ففي ذلك دليل على ضمور الوطنية، وعلى تعاظم أهمية المصالح الخاصة والثروات، وتكون الدولة قد شارفت على الانهيار، والمواطنون قد كفوا عن وعي واجباتهم المدنية. فإذا اقتضت الضرورة التوجّه إلى ساحات القتال،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٢) السائد عند روسو هو صاحب السيادة، ألا وهو الشعب، ومن قبله كانت السيادة تُنسب إلى الملك، فيُقال له "العاهل".

(٣) **السياسة**، م٢، ص ٤٥ ـ ٤٧.

وجّهوا إليها بالنيابة عنهم فرقاً من المرتزقة. وإذا دعا الداعي إلى الذهاب إلى المجلس، فوّضوا نواباً عنهم لهذا الغرض. جندٌ إذن لاستعباد الوطن، ونوابٌ لبيعه. يقول روسو: «كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو بحكم اللاغي، وما هو بقانون. إن الشعب الإنكليزي يعتقد بأنه حر، وهذا ليس صحيحاً، فهو يمارس حريته عندما ينتخب أعضاء البرلمان فحسب؛ فإذا ما فرغ من انتخابهم عاد عبداً، ولا شيء غير ذلك»[١].

إن مشيئة السائد أو المشيئة العامة لا يمكن التعبير عنها إذن إلا بقرار مباشر يصدر عن المواطنين جميعاً. فالمشيئة العامة، على حد تعبير روسو، «مستقيمة على الدوام ولا تنزع إلاّ إلى المنفعة العامة»، لكن لا يترتب على ذلك أن مداولات الشعب هي على الدوام، وبالضرورة، صائبة. فالشعب لا يعرف دوماً أين تكمن مصلحته، وقد يقع أحياناً فريسةً للخداع والتضليل. وإن مثول مصالح باطلة، ضلّلها الغش والخداع، في جملة المصالح الخاصة يحول دون تكوين مشيئة عامة صائبة. وليست المشيئة العامة مجرد حصيلة لرغبات الأفراد، وما هي بمشيئة الجميع. ويلجأ روسو، ليبيّن كيف أن المشيئات الفردية تكوِّن المشيئة العامة، المعبِّرة عن المصلحة المشتركة، إلى الصيغة الرياضية التالية: لنحذف من مجموع المشيئات الخاصة الزوائد والنواقص التي يلغي بعضها بعضاً، نحصل في مجموع الفروق على المشيئة العامة[٢]. بيد أننا لا نفهم في الحقيقة كيف تتم هذه العملية الروحانية، عملية إطراح المصالح الفردية، ولماذا وكيف تتمخّض طائفة كبيرة من الفوارق عن مشيئة عامة. هذا من الناحية النظرية؛ أما عملياً فإن روسو يقترح، لحل الشؤون العامة، أسلوب الاقتراع البسيط والواسع الانتشار. وليس الاقتراع الإجماعي مطلوباً، في رأيه، إلا في حالة واحدة: إبرام الميثاق الاجتماعي. أما القضايا الأخرى، فلا يحتاج البتّ فيها إلى أكثر من غالبية عادية. والحق أن روسو يميل إلى الاعتقاد بأن الوفاق والإجماع لا بد أن يسودا في المجالس التمثيلية عندما يكون جسم الشعب سليماً معافى، وعندما ترجح كفة المشيئة العامة كفة المصالح الخاصة. أما المداولات والمساجلات الطويلة والاختلافات في الآراء والمنازعات، فتشهد على انحطاط الدولة وعلى تسلّط المصالح الخاصة. وأخيراً، عندما يصبح المواطنون عبيداً، فإن الشعب لا يعود يتداول أو يتناقش، بل يُجمع من جديد على الأمور كافة، فيعبد أو يلعن[٣].

وكي تنبثق مشيئة عامة حقة عن اتحاد التطلعات الفردية، لا بد أن يتمثّل كل مواطن في مجموع الإرادات بتطلعاته الفردية. ويستحسن ألا يُجري المواطنون أي

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

اتصال فيما بينهم قبل إقدامهم على الاقتراع. أما المنظمات الوسيطة بين السلطة السيادية والأفراد فمؤذية ومضرّة. فعندما يتحد المواطنون في إطار منظمات، يستبدلون عدداً كبيراً من الفوارق الفردية الصغيرة بعدد صغير من الفوارق الكبيرة. فإنْ اجتمعت، ألغى بعضها بعضاً، وكانت النتيجة التي تثمرها أقلّ عمومية. وهكذا ينقاد روسو، بسائق نزعته الفردية المتضخمة، إلى رفض نظام الأحزاب[١]، ملتقياً بصدد هذه النقطة مع الفيزيوقراطيين. ولا ريب في أن هذه المحاكمة تتسم، من منظور روسو، بترابط منطقي أكيد. فصراع "المصالح الخاصة" لا يشكّل، في رأيه، القوة التي تحدد "المشيئة العامة" في نهاية المطاف، بل يمثّل عثرة يتعيّن تذليلها كيما يُكتب لهذه "المشيئة العامة" أن تتحقق. ومن ثم فإن الأحزاب السياسية، التي توحّد المصالح الفردية، لا تُسهم في بلورة المشيئة العامة، بل تحول على العكس دون تجلّيها. ولا حاجة إلى القول إن هذه المحاكمة تقوم على تصور طوباوي للحياة السياسية. فقد شطب روسو، بواسطة عملية رياضية مشكوك في صحتها، على المضمون الفعلي للحياة السياسية للمجتمعات المنقسمة إلى طبقات، أي صراع المصالح، وأناب منابه مشيئة عامة مجردة يُفترض فيها أن تلخّص في ذاتها جميع التطلعات الفعلية، على اختلافها وتنوّعها.

تنزع المشيئة العامة على الدوام إلى الصالح العام. لذا لا بد أن يكون هذا الأخير هدف كل تشريع. ويكمن الصالح العام، في المقام الأول، في الحرية والمساواة. فالحرية والمساواة هما المبدآن الموجّهان للتشريع الصالح[٢]. لكن هذا لا يعني البتة أن المفروض بهذا التشريع أن يكون واحداً في جميع البلدان. بل المطلوب، على العكس، أن يتكيّف التشريع مع الظروف المحلية ومع خصائص السكان في كل قطر. وعلاوة على المبادئ العامة المشتركة بين الجميع، ينطوي كل نظام تشريعي على جملة من القواعد والضوابط الخاصة بشعب بعينه من الشعوب والتي لا تصلح لغيره. ويمثّل روسو على ذلك، مقتفياً خطى مونتسكيو، بتشريع العبرانيين والعرب الذي تمثّلت سمته المميزة في التركيز على الدين، في حين تمحور تشريع قرطاجة حول التجارة، وتشريع إسبارطة حول الحرب، وتشريع روما حول الفضيلة[٣].

تلك هي المتطلبات الأساسية التي لا بد أن يلبّيها كل تشريع حكيم. لكن روسو لا يعتقد بأن القوانين الصالحة ممكنة في كل بلد، ومهما تنوّعت الأوضاع. فهو يتبنى نظرية مونتسكيو عن المناخ، شاملاً بهذا المصطلح جملة الشروط الطبيعية. وهو إذ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

يطوّر فكرة تأثير المناخ، يعطيها تأويلاً اقتصادياً مادياً، مبتكراً بقدر ما هو مثير للاهتمام. فالمجتمع المدني باعتباره جسداً جماعياً، يستهلك من غير أن ينتج شيئاً. وكل ما يستهلكه هو من نتاج عمل أعضائه. ومن ثم فإنه لا يضمن بقاءه واستمراره ما لم يفض نتاج هذا العمل عن حاجات الشغيلة. وبتعبير آخر، إن الدولة تعيش على فائض استهلاك المواطنين. بيد أن هذا الفائض ليس متعادلاً في جميع البلدان، فهو يخضع للشروط الطبيعية[1]. فحيثما لا يبرر نتاج الأرض إنفاق العمل، لا يتيسر العيش إلاّ للمتوحشين. وحيثما لا تتجاوز مردودية العمل ما هو ضروري، لا يستطع العيش إلا الهمج؛ وفي وضع كهذا يتعذر قيام المجتمع المدني. وهكذا يتضح لنا أن وجود المجتمع القائم على أساس الميثاق الاجتماعي رهن ببعض الشروط الاقتصادية التي لا غنى عن توافرها.

علاوة على هذه الشروط الجغرافية، تأتي الشروط التاريخية لتحدّ بدورها من إمكانيات المشرّع. هنا تطالعنا فقرة من الفقرات النادرة في **العقد الاجتماعي** تشف، من خلال غلالة صفيقة من التأملات العقلانية، عن خيط رفيع من الجدلية التاريخية، خيط تجدله كتابات أخرى لروسو حبلاً ثخيناً. فكل مجتمع يمرّ، كما يقول، بمراحل مماثلة لأطوار الإنسان، وهذه النظرية كنا التقيناها في الواقع في **المقال في اللامساواة**. فالجسم السياسي، شأنه شأن الجسم البشري، يخطو خطوته الأولى نحو الموت منذ لحظة ولادته، ويحمل في داخله أسباب هلاكه. وهذه السيرورة محتومة. فالتكوين القوي قد يمدّ في حياة الدولة، لكنه لا يستطيع إنقاذها من الموت. ولا تبدي الشعوب قدرة متماثلة على استنان القوانين الصالحة في شتى مراحل تطورها. فكلما اقتربت من الشيخوخة أكثر، فقدت القدرة على تصحيح اعوجاجها: «إذا ما ترسّخت الأعراف وتأثلت جذور التقاليد والأفكار المسبقة، غدا التطلع إلى إصلاحها مشروعاً محفوفاً بالمخاطر ولا جدوى منه»[2].

يفصح روسو غير مرة عن أفكار متشائمة من هذا القبيل. وهذا ما يجعلنا ننظر بمزيد من الاهتمام إلى المحاولة التي يقوم بها في **العقد الاجتماعي** كيما يعيّن للشعوب التي ولجت في طور الشيخوخة الطريق إلى تشريع "صالح". وكان روسو قد اختار منذ كتابه **المقال في اللامساواة** أن يبرر الثورة كوسيلة نضال مشروعة ضد النظام الاستبدادي الذي يقدم على انتهاك العقد الاجتماعي: فالشعب في هذه الحال يسترد حريته

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١، ١٦٤ ـ ١٦٥.

الطبيعية[١]. وفي **العقد الاجتماعي** لا ينظر روسو إلى الثورة من زاوية عللها وأسبابها، بل من زاوية النتائج التي قد تتمخض عنها، ويتوصل إلى الاستنتاج الإيجابي التالي: إن الثورات تفعل بالشعوب ما تفعله النوبات بالمرضى. فالدولة التي تكون قد سقطت فريسة الحروب الأهلية تُبعث حيةً من جديد إنْ جاز التعبير، وتسترد عنفوان الشباب، وتفلت من قبضة الموت. وفي فترات كهذه قد تقدم الدولة، بعد أن تضرب صفحاً عن الأحكام المسبقة، على سن قوانين صالحة. ولا يستشهد روسو بإسبارطة في عهد ليقورغس فحسب، ولا كذلك بروما في عهد أسرة ترقوينيوس[٢]، بل يستشهد أيضاً بثورات أحدث عهداً بكثير، كثورة هولندا على سبيل المثال. وقد لعب هذا التبرير التاريخي للثورات في **العقد الاجتماعي** دوره الأكيد في التربية الثورية للجناح الجذري من البورجوازية الفرنسية.

* * *

إن السلطة السيادية في نظر روسو واحدة لا تتجزأ. وهي ملك للشعب الذي لا سيادة لأحد سواه. وينتقد روسو، من وجهة النظر هذه، نظرية مونتسكيو في تقسيم السلطات، لكن من غير أن يخلط مع ذلك بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. ومفهوم السلطة السيادية عنده يُطابق مفهوم السلطة التشريعية. فالسلطة السيادية، أو المشيئة العامة، هي التي تتخذ القرارات ذات المفعول العام. وهذه القرارات هي ما يسمّى بالقوانين. لكن ينبغي أن ينعم الجسم السياسي بالقوة، علاوةً على الإرادة. وهذه القوة هي السلطة التنفيذية. وعمل السلطة التنفيذية ليس ذا مفعول عام، بل هو جملة من أفعال خاصة ليست من صلاحية السلطة السائدة. السلطة التنفيذية هي المتصرّفة بالقوة العامة[٣] التي تحرّكها وفقاً لقرارات المشيئة العامة. ولا يجوز الخلط بينها وبين السائد باعتبار أنها محض أداة منفذة بيده. والحكومة هي الهيئة المكلَّفة بتنفيذ القوانين. ويُدعى الشخص أو الجهاز المكلّف بهذه الوظيفة عاهلاً أو والياً. أما القرار الذي بموجبه تنصّب الحكومة فما هو بعقد. وقد اختلف روسو على نحو قاطع مع الموسوعيين بصدد هذه المسألة. ذلك أنه من غير المعقول، في نظره، أن نتخيل عقداً يتعهد أحد الطرفين بموجبه بأن يأمر، والثاني بأن ينصاع. إن العقد الوحيد هو الذي يتولّد عنه الجسم السياسي. وكل عقد يحدّ من سلطة الشعب السائدة المطلقة يقوّض أساس الميثاق

---

(١) **الأعمال الكاملة**، م٧: **السياسة**، م١، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٢) سلالة حكمت روما بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. (م)

(٣) مجموع تشكيلات الشرطة والدرك والقوات المسلحة الموضوعة في تصرف السلطة التنفيذية. (م)

الاجتماعي. ليس ممثلو السلطة التنفيذية إذن قادة الشعب أو رؤساء. إنما هم موظفون عنده، وهو في حل من تعيينهم أو تسريحهم. ولا تقوم وظيفتهم على أساس بنود عقد محدد، بل على أساس انصياعهم للواجب الذي تفرضه عليهم الدولة[١].

ليست أشكال الحكم، في نظر روسو، أكثر من أشكال تنظيمية للسلطة التنفيذية. ومهما اختلفت أشكال الحكم، تبقى السلطة السيادية على الدوام من حق الشعب. لكن قد يعهد هذا الأخير بالسلطة التنفيذية إما إلى الجزء الأكبر من الشعب، وإما إلى عدد صغير من الأشخاص، وإما إلى شخص واحد. ويُطلق على الشكل الأول من أشكال الحكم اسم الديمقراطية، وعلى الثاني اسم الأرستقراطية، وعلى الثالث اسم الملكية. وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قابل في رأيه لأن يكون أفضل أشكال الحكم في ظروف محددة، وأسوأها في ظروف أخرى. وفي ظل شروط محدّدة قد لا يصلح إلاّ شكل معيّن واحد من الحكم، لكن إذا ما تغيّرت هذه الشروط، فقد يُستحسن تبنّي شكل حكم آخر. والشعب مخول على الدوام حق إلغاء شكل الحكم القائم واستبداله بآخر[٢].

اعتبر روسو المناخ، ومساحة الدولة، وكثافة سكانها، من العوامل المحدِّدة لشكل الحكم فيها، حاذياً في ذلك حذو مونتسكيو. فحيثما تكن الأرض شديدة الخصوبة يكن النظام الملكي أنسب أشكال الحكم. أما البلدان التي تعيش في بحبوحة نسبية فتوافقها الأنظمة الحرة. وتتناسب الديموقراطية مع الدول الصغيرة، والأرستقراطية مع الدول المتوسطة، والملكية مع الدول الكبرى. وتجدر الإشارة إلى أن روسو، شأنه شأن مونتسكيو، كان عليماً بالوسيلة الكفيلة بالجمع بين عظمة الدولة الكبرى والتنظيم المدني للدولة الصغرى: فالنظام الاتحادي (الفيدرالي) هو الذي يحل هذه المعضلة[٣].

إن التأملات بصدد العلاقات بين أشكال الحكم وبين مساحة الدولة، وشروطها الطبيعية، وعدد سكانها، قاسم مشترك بين العديد من كتّاب القرن الثامن عشر. كما أن الكثيرين منهم أخذوا بالرأي القائل بنسبية فوائد الديمقراطية، والأرستقراطية، والملكية بدالّة تلك العوامل. وتبدو هذه التأملات والآراء في **العقد الاجتماعي** وكأنها عنصر غريب، بلا رابط عضوي يشدّها إلى المبادئ الأساسية لفلسفة روسو السياسية. على كل حال، فإن الاستنتاجات التي يخلص إليها من تحليله لمزايا شتى أشكال الحكم وعيوبها تكاد لا تقيم اعتباراً لنظرية الشروط الجغرافية.

---

(١) **السياسة**، م٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

ولا يخفي روسو ميوله وتعاطفاته السياسية، على الرغم من رفضه إعطاء تقييم مطلق لأشكال الحكم.

فالديمقراطية، في نظره، لا تصلح عملياً كشكل تنظيمي للسلطة التنفيذية. فهي ما وجدت قط ولن توجد أبداً. فالشعب يبتدع القوانين، لكنه ليس هو المدعو إلى وضعها موضع التنفيذ. فالشعب لا يسعه الاجتماع باستمرار لممارسة الوظائف التنفيذية. ولو مارس وظائف الحكم هذه، لغابت عن نظره، باعتباره مشرّعاً، الأهداف المشتركة. إن الحكم الديمقراطي لا يناسب البشر، ولعلّه لن يناسب سوى الآلهة[١].

تُعدّ الملكية أقوى أشكال الحكم في نظر روسو. ففي ظل النظام الملكي، تكون آلة الحكم كلها في قبضة يد واحدة. وبالمقابل، فإن ما من حكم يكون فيه للإرادة الفردية ذلك النفوذ الهائل: فهذه الإرادة تستطيع أن تهيمن بسهولة على الإرادات الأخرى قاطبة، وأن تستخدم القوة الإرادية على حساب الدولة. فالملوك، كما يقول روسو، لا يكتفون أبداً بالسلطة التي يزودهم بها حب الشعب. وهم لا يأخذون إلاّ بالمبدأ الذي يعود عليهم بالفائدة. لذلك تراهم لا يتمنّون أن يؤول حال الشعب إلى ازدهار وأن يصير مرهوب الجانب، ويؤثرون أن يبقى ضعيفاً، بائساً، كيلا يقوى على مقاومتهم. وعيب الأنظمة الملكية الأساسي هو أن أكثر الذين يرتقون فيها إلى سدة المناصب العالية هم من المحتالين الماكرين، من المتآمرين الدسّاسين الذين ما أن يحتلوا المراكز الحساسة حتى تنكشف عطالتهم لعيون الشعب. والشعب لا يقع في خياراته في الأخطاء التي يقع فيها الملوك، بل ينتخب في العادة ذوي العلم والكفاءة: «يعزّ أن نرى رجلاً كفؤاً على رأس وزارة الملك بقدر ما يعزّ أن نرى غبياً أحمق على رأس حكومة جمهورية»[٢]. وفي الملكية الانتخابية، حيث لا استمرارية في القيادة، يترافق اختيار الملك الجديد باضطرابات خطيرة. أما عندما يكون الحكم وراثياً، فقد يتسنم العرش طفل أو مسخ أو أبله. ويتذرع أنصار الملكية عادة بالحجة القائلة إن الملك هو ما ينبغي أن يكون عليه. والآخذ بهذه الحجة يعني خداع النفس عن سابق تصميم: «حتى نرى كيف يكون الحكم بحد ذاته، ينبغي أن نتأمله في عهود الملوك القصار النظر أو الأشرار، لأنهم يأتون إلى الحكم بهذه الصفات أو يكتسبونها في أثناء تربعهم على العرش»[٣].

وكثيراً ما تقترن مثل هذه التأملات عند روسو بتحفظات تخفّف من حدّتها. لكن موقفه السلبي من الملكية يبقى رغم ذلك واضحاً، لا يقبل الجدل. وكانت إدانته

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

الصارمة للملكية أكثر أهمية، بالنسبة إلى تطور الفكر السياسي في فرنسا ما قبل الثورة، من تصريحاته الموقرة، وغير الصادقة، التي ماثلت بين أوامر الملوك وبين الإرادة العامة بحجة أن «السكوت العام ما هو إلا موافقة عامة»[١]. فهذه التصريحات كانت بكل تأكيد قناعاً يخفي ميول المؤلِّف الحقيقية. وكانت هذه الميول جمهورية بلا أدنى مراء.

إن شكل الحكم الأمثل، في نظره، هو الذي ينتخب فيه الشعب ولاته وحكّامه. فالنزاهة، والمعرفة، والتجربة هي عربون التقدير العام. ويضمن الانتخاب الشعبي بالتالي حكمة الحكومة. ونظام حكم الحكماء هذا، الأمثل والأقرب إلى الطبيعة، يطلق عليه روسو اسم الحكم الأرستقراطي الانتخابي. فثمة أشكال أخرى للحكم الأرستقراطي، منها: الأرستقراطية البطريقية[٢]، والأرستقراطية الوراثية. ويقول روسو عن الأرستقراطية البطريقية، أو أرستقراطية القدامى، إنها لا تناسب إلا الشعوب البدائية. أما الأرستقراطية الوراثية، حيث تنتقل السلطة من الأب إلى الابن داخل الأسر النبيلة الثرية، فهي في نظره أفظع أشكال الحكم وأقبحها. في حين تمثّل الأرستقراطية الانتخابية الحكم الأرستقراطي بالمعنى الصحيح للكلمة، أي حكم الصفوة[٣].

إن الحكومة، حتى وإنْ كانت مُنتخَبة من قبل الشعب، تُمارس السلطة في حدود القوانين القائمة. فالحكومة تدين بوجودها للشعب، صاحب السيادة. وباعتبارها هيئة تابعة للشعب، فإن مشيئتها المهيمنة لا بد أن تتفق مع الإرادة العامة، أي مع القانون. وعندما تنحرف الحكومة عن هذه الإرادة، تكون قد اغتصبت السلطة السيادية. ويشكّل هذا الاغتصاب انتهاكاً للميثاق الاجتماعي، ويؤدي إلى دمار الدولة، ويستردّ المواطنون، في مثل هذه الحال، حريتهم الطبيعية. قد يجدون أنفسهم **مكرهين** على الطاعة لكنهم لن يكونوا ملزمين بها. وما من حكومة إلا وتنزع، على نحو طبيعي إنْ جاز التعبير، إلى لعب دور المغتصب. فبحجة حماية الطمأنينة العامة، تراها تُقْدِم على توسيع صلاحياتها، وعلى إرغام الشعب على لزوم الصمت، تحت طائلة العقاب، ثم لا تحجم بعد ذلك عن تأويل هذا الصمت بما يخدم اغتصابها للسلطة. ويفنّد روسو هنا أقواله بالذات حول "السكوت العام" كتعبير عن الإرادة العامة.

ولاتقاء شر اغتصاب الحكّام للسلطة العليا، يقترح روسو أن يحدّد القانون آجال انعقاد الجمعيات الشعبية الدورية التي لا يجوز لأي سلطة نقضها أو إرجاؤها. وخلال

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢) "البطريق" عند القدامى هو زعيم الجماعة وأكبر أعضائها سناً. (م)

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

انعقاد جلسات هذه الجمعيات، لا تعود السلطة التنفيذية قائمة: فليس ما يبرّر وجود ممثّل الشعب، أي الحكومة، في حضور الشعب نفسه. وتخول هذه الجمعيات صلاحيات تأسيسية. ومن الواجب أن يطرح على كل واحدة منها السؤالان التاليان في المقام الأول: هل يوافق الشعب على الإبقاء على شكل الحكم الحالي؟ وهل يوافق على أن تظل إدارة هذا الحكم بين أيدي القائمين عليها حالياً؟[1]

هكذا يريد روسو أن يفرض على السلطة التنفيذية شروطاً تعسِّر تدخلها في دائرة صلاحية الشعب ـ المشترع. غير أنه يعترف رغم ذلك بأن للسلطة التنفيذية، في بعض المراحل التاريخية، الحق في أن تحكم من دون أن تأخذ القوانين بعين الاعتبار، معطلةً لفترة من الزمن ممارسة سلطة الشعب السيادية. ففي فترات الأزمات، كما يقول، وعندما يكون بيت القصيد إنقاذ الوطن، قد يتسبب افتقار القوانين إلى المرونة المنشودة في هلاك الدولة. وفي مثل هذه الحال يتعذر التقيّد الصارم بجميع الأصول، لأن هذا معناه هدر وقت ثمين. فعندما يكون الخطر من الفداحة بحيث تغدو القوانين عائقاً في وجه الخلاص، يتحتم انتخاب قائد جدير بهذه المهمة، يخنق صوت القوانين كافة. وبما أن رغبة الشعب الأولى هي إنقاذ الدولة، فإن الحقوق الاستثنائية الممنوحة لهذا الدكتاتور لا تتعارض مع المشيئة العامة. لكن الدكتاتورية لا يجوز أن تقوم إلا لفترة محددة، ولأقصر مدة ممكنة. ومع انقشاع الخطر تصبح الدكتاتورية بلا طائل، ويبرز عندئذ خطر جديد، هو خطر تحوّل الدكتاتور إلى طاغية مستبدّ[2].

وتجد دولة روسو المثالية تبريرها في الموافقة العقلانية للأفراد الذين لا تحرّكهم سوى مصلحتهم المشتركة. وتبدو الدولة المكونة على هذا النحو قادرة على الاستغناء عن تكريس الدين لها. فبما أن المصالح الخاصة يلغي بعضها بعضاً بتكوينها المشيئة العامة، فإن هذه الأخيرة تتألف بطبيعة الحال من مشيئات خاصة بدون تدخل قوى خارجية. ولا يفترض نظام روسو أن تكون لدى الأفراد دوافع غير الدوافع العقلانية. بيد أنه لم يكن، على ما يبدو، على يقين تام من أن هذه الدوافع العقلانية كافية للتغلّب على معارضة المصالح الخاصة. وقد رأى على كل حال، في الفصل الأخير من **العقد الاجتماعي**، أن من الضروري الاعتماد على دوافع أخرى، دوافع دينية، لضمان الوجود الدائم للدولة. فعلاوةً على القوة التي تستمدها الشرائع من ذاتها، يتعيّن عليها أن تعتمد على قوة من نوع آخر: القوة التي يهبها إياها الدين. وعلى النقيض من رأي بايل Bayle القائل بأن الجسم السياسي لا يحتاج إلى أي دين، يذهب روسو إلى التأكيد بأن «ما من

(١) **السياسة**، م٢، ص ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١، ٢٣٥.

دولة قامت إلا وكان الدين أساسها»، وأن «الدولة تبغي أن يكون لكل مواطن دين يحبّب إليه واجباته»[1].

وليس في وسع المسيحية أن تكون ذلك الدين. فالمسيحية، في منظور روسو، تضرّ بالدولة الدستورية أكثر مما تنفعها. فالمسيحية الرومانية، أي الكاثوليكية، تعيّن للبشر شريعتين، وتفرض عليهم واجبات متناقضة إزاء السلطة الروحية والسلطة الزمنية، محطّمة بالتالي الوحدة الاجتماعية. وتتعارض المسيحية الصافية، مسيحية الإنجيل، بدورها مع الروح الاجتماعية: «إن المجتمع المكوّن من مسيحيين حقيقيين لن يكون مجتمعاً بشرياً». فوطن المسيحي ليس على هذه الأرض. وهو لا يبالي بشؤون الدنيا. إنه يبارك يد الله عندما تشدّد قبضتها على شعبه. لذا فإن "الجمهورية المسيحية" هي من مستحيلات الأمور. ومصير المسيحيين الحقيقيين هو العبودية. والروح المسيحية مؤاتية للطغيان، وقد عرف هذا الأخير كيف يستغلّها على الدوام[2].

ولا تثير عقائد الدين اهتمام الدولة إلا بقدر ما تتصل بأخلاق المواطنين وبواجباتهم. فصلاحيات السلطة السيادية لا تمتد إلى العالم الآخر مهما كان مصير رعاياها في الحياة الآخرة. لكن من اختصاصها بالمقابل تحديد العقائد التي يستحيل على المواطن أن يكون صالحاً بدونها. ويشكّل مجموع هذه العقائد الدين المدني. وهذه العقائد غاية في البساطة: وجود الألوهية الكلّية القدرة، الذكية، المحسنة، الحكيمة، البصيرة، والحياة الآخرة، والسعادة للمقسطين، والعقاب للأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والشرائع. ويحقّ للدولة أن تنفي خارجاً عنها كل من لا يؤمن بتعاليم الدين المدني، لا باعتباره كافراً بل لكونه لا يصلح للحياة الاجتماعية. أما من يجهر علناً بإيمانه بهذه التعاليم ويتصرّف تصرّف الملحد، فإن للدولة حق إعدامه لأنه كذب أمام القانون[3].

لقد عجز روسو عن إعطاء تبرير تاريخي للمثل الأعلى الديمقراطي. فعلى الرغم من اللمعات النابغة في إدراكه الجدلي والمادي للظاهرات الاجتماعية، شيّد نظامه السياسي بالاستناد إلى منهج عقلاني صرف. وقد نجم عن ذلك ضرب من اليوطوبيا السياسية، يتعارض كل التعارض مع النظام القائم، ويشكّل بالتالي في ذلك العصر سلاحاً لا بأس به لمقاومة هذا النظام. بيد أن هذه اليوطوبيا قامت، على الرغم من جذرية الأشكال السياسية المقترحة، على أساس متداع. فالدولة التي يصوّرها روسو في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨، ٢٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٨، ٢٥٧.

العقد الاجتماعي هي دولة مجتمع طبقي، توجد فيه تناقضات طبقية، أو "مصالح خاصة" على حد تعبير روسو. ولم يكن هذا الأخير يحلم، كما أسلفنا الإشارة، بزوال الطبقات زوالاً تاماً. وكل ما كان يصبو إليه إقامة مساواة نسبية في المجتمع، و"تحديد الثروات" مع الإبقاء على الملكية الخاصة. والحال أن زوال تناقضات المصالح رهن بزوال الطبقات. أما فكرة الإلغاء المتبادل للمصالح، وانبثاق مشيئة عامة من خلال عملية تعطيل المصالح الخاصة لبعضها بعضاً، فهي فكرة بورجوازية صغيرة تطلب التوفيق بين التناقضات الاجتماعية تحت ستار صيغة رياضية.

وفكرة الديانة المدنية كانت هي الأخرى بورجوازية صغيرة من حيث منشئها الاجتماعي. وبغض النظر عن الأشكال السياسية، فإن مجتمع روسو عديم الشكل تماماً: فهو لا يعرف أي تنظيم اجتماعي، ولا يعدو كونه مجموعة من الأفراد. وهذا التصوّر يتفق كل الاتفاق مع عقلية المنتج المستقل. غير أن الأفراد الذين لا يربط بينهم شيء، لا التضامن الطبقي، ولا وحدة الأهداف السياسية، والذين لا ينعمون حتى بحق التشاور فيما بينهم، يشكّلون في الوقت نفسه، وعلى الرغم من "المصالح الخاصة"، جسماً سياسياً واحداً تحرّكه إرادة واحدة. ومن ثم فإن الرغبة في الاستعانة بالحوافز الدينية لإعطاء قدر من التلاحم لهذا البناء المفتقر إلى كل تماسك داخلي، رغبة طبيعية تماماً. فالمجتمع اللاطبقي لا حاجة به إلى أي مصادقة دينية. أما يوطوبيا المجتمع البورجوازي الصغير الفردي النزعة، فتحتاج إلى الدين المدني كموازن للميول الرأسمالية التي تبقى محافظة على قوتها وتهدّد باستمرار الديمقراطية البورجوازية الصغيرة في وجودها بالذات، وككابح للأغنياء وعزاء للفقراء. وقد تنطعت فيما بعد **لجنة السلامة العامة** التي تزعّمها روبسبيير لتُثبت بما يقطع دابر كل شك، بالسياسة الدينية التي اتبعتها، ضرورة مصادقة الدين وفق مذهب روسو.

* * *

تجلّى التأثير الواسع والاستثنائي الذي مارسته أفكار روسو في ظل دكتاتورية اليعاقبة. فقد كان روسو في نظر روبسبيير حجّة لا تعلوها حجّة، وسلطة تأبى أحكامها استئنافاً أو نقضاً. والواقع أنه كان من المحتوم أن تمارس جذرية أطروحات روسو السياسية، التي عرضت بتماسك منطقي مبدأ السيادة الشعبية، تأثيرها القوي على ديمقراطيي القرن الثامن عشر الثوريين في فرنسا. فبالنسبة إلى رجال السياسة الذين نصّبوا أنفسهم مدافعين عن المعدمين وعمن عُرفوا باللامتسرولين، كانت مشاريع روسو المساواتية ونقده اللاذع للتفاوت واللامساواة تعبّر أسطع تعبير عن أحلامهم الاجتماعية الخاصة.

ولم ينحدّ تأثير روسو على اليعاقبة بالمسائل المبدئية المتعلّقة بالمذهب السياسي والاجتماعي. بل انعكس هذا التأثير، على نحو مرئي، في جميع القرارات والمراسيم الصادرة عن حكومة اليعاقبة. فقد استقى اليعاقبة من كتابات روسو الحجج التي تبرّر مبدأ المصادقة على القوانين بالاقتراع الشعبي، وانتخابية الولاة والحكام، وعلى الأخص الدكتاتورية الثورية. وقد وجدوا في نظرية روسو عن حق الدولة الأسمى في أملاك المواطنين التبرير النظري لإجراءاتهم الاجتماعية: مكافحة الاحتكار والمضاربة، تحديد الأسعار من قبل الدولة، القروض القسرية. وقد استلهم روبسبيير أخيراً أفكار روسو في حربه التي شنها على "الملحدين". وكان روسو في نظر روبسبيير «عبقري الحرية» و«الصديق الحقيقي للجنس البشري».

ولا تنبع الأهمية التاريخية لفلسفة روسو من الدور الذي لعبته في فرنسا قبل الثورة وبعدها ومن النفوذ الذي مارسته فحسب، فدائرة تأثير نظريات روسو كانت أوسع بكثير. وهي تتجلّى بقدر أو بآخر في شتى تيارات الفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن التالي. وتؤلّف نظريات روسو الاجتماعية شبكة متشعبة من الأفكار. وقد مارس روسو تأثيره على الشيوعي بابوف، والطوباوي المسالم فورييه، والفوضوي غودوين على حد سواء. ولطالما استخدمت مؤلفات روسو كسلاح في الكفاح ضد النظام القائم الذي يسوده التفاوت واللامساواة والاستغلال.

ـ ٢ ـ

لِنْغيه، بريسو

لم يكن روسو بالطبع المفكّر الوحيد الذي انتقد اللامساواة الاجتماعية. ففي الستينات والسبعينات من القرن الثامن عشر، لم يتوان حتى كتّاب اعتبروا العلاقات البورجوازية سرمدية لا تتغير، عن رسم صورة مقبضة للنفس للامساواة السائدة. ولا ريب في أن العقلية التي كانت تغذي النقد البورجوازي الصغير للعلاقات الرأسمالية كانت واسعة الانتشار. وكان لنغيه Linguet، من بين معاصري روسو، المفكّر الذي عبّر عن عدائه للرأسمالية بأكبر قدر من الصرامة وتماسك المنطق. وقد ثمّن ماركس تثميناً عالياً كتابه **نظرية القوانين المدنية**.

كان سيمون ـ نيقولا ـ هنري لنغيه (١٧٣٦ ـ ١٧٩٤)، المحامي اللامع والصحافي الفذّ والذكي، يتمتع بشهرة عظيمة في فرنسا ما قبل الثورة. كان يكتب بكثرة ويطالع بكثرة. وهو يستحق، بما تميّز به من قدرات، أن يوضع في مصاف أبرز الكتّاب

السياسيين الفرنسيين في زمانه[١]. غير أن تأثيره على معاصريه وعلى التطور الاجتماعي اللاحق في فرنسا لم يكن على الإطلاق في مستوى موهبته. فقد كان نقده لاذعاً ولكن عقيماً: فقد تاه في دوامة تأملاته المتشائمة وعجز عن الاهتداء إلى مخرج منها. فتحت غلافٍ رجعي، وبروح جمعت بين الجد والهزل، على حد تعبير ماركس، خاض لنغيه حربه الكلامية ضد أمثّلة الفيزيوقراطيين الليبرالية البورجوازية للرأسمالية، فامتدح العبودية والاستبداد الآسيوي، ودافع عن اليسوعيين، وأضفى هالة من المثالية على تيبيريوس[٢] ونيرون. ولئن كانت هذه المفارقات الرجعية قمينة باجتذاب القارئ وتسليته، فإنها لم تكن أهلاً بالمقابل لكسب التلامذة والمناصرين الأوفياء. والحق أن مواقف لنغيه المتقلبة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي ما كانت توحي إلا بالريبة والحذر في الأوساط الأدبية المتقدمة. وكان للنغيه، باعتباره مجادلاً خطراً لا يردعه رادع، الكثير الكثير من الخصوم والقليل القليل من الأصدقاء. وقد اضطر إلى الهجرة قبل الثورة، وأمضى عدة سنوات في الخارج. وعندما عاد إلى فرنسا بعد سقوط الملكية المطلقة، وُجّهت إليه في عهد الإرهاب تهمة "تبخير المستبدّين" وقضى فوق المقصلة.

إن نظرية لنغيه الاجتماعية، التي تتفق في بعض نقاطها مع نظرية روسو، تدفع بالقارئ إلى استنتاجات في غاية التشاؤم. وقد استهل لنغيه، أسوة بغيره من مفكّري عصره، تأريخه للبشرية بدءاً من الحالة الطبيعية. فالحالة الطبيعية، كما يقول، لا تتقبّل لا وجود القضاة، ولا المحظورات، ولا الملكيات[٣]. فالبشر، الذين لا تجمع بينهم سوى روابط الطبيعة، يهيمون على وجوههم ويتنقلون من مكان إلى آخر سعياً وراء القوت، ويستولي كل منهم على ما يحتاجه وبحسب مقدرته. إنها الفوضى البدائية التي لا تخلو من بعض عناصر الحياة الاجتماعية. وبحكم تنوّع الشروط الطبيعية يظهر بالتدريج تقسيم العمل بين الجماعات البشرية وأنماط الحياة المختلفة. فبعض هذه الجماعات يتعاطى الصيد، وبعضها الآخر تربية المواشي وزراعة الأرض.

ويوفر تقسيم العمل الأساس لتكوين المجتمع المدني الحقيقي أو الدولة. وتتولد لدى المزارعين، بصورة حتمية، فكرة الملكية الفردية. لكن ما من قانون أو اتفاق اجتماعي يضمن هذه الملكية في البداية. فشروط حياة المزارعين تهيئهم، بالعكس،

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن مونولوج باسيل الشهير حول النميمة والافتراء في مسرحية بومارشيه **حلاّق إشبيلية** مقتبس من فقرة من مقالة هجائية للنغيه.

(٢) تيبيريوس: إمبراطور روماني (نحو ٤٢ق.م ـ ٣٧ب.م)، تبنّاه أوغسطوس وخلفه على العرش. وكان مكروهاً من الشعب، فانسحب إلى كابري عام ٢٧ب.م ليُمارس فيها دكتاتوريته. (م)

(٣) ن. لنغيه: **نظرية القوانين المدنية**، م١، باريس ١٧٦٧، ص ٣٥٠.

لحياة عزلة، وتدفع بهم إلى الانطواء وإلى النفور من المجتمع. وأرجح الظن أن بذور المجتمع الأولى قد ظهرت لدى القنّاصين: فقد اتحدوا فيما بينهم ليأسروا طريدتهم أو ليقتلوها بسهولة أكبر. كما توجّب عليهم، من جهة أخرى، وضع قواعد لتقاسم الغنيمة. بعد ذلك انقضّ القنّاصون المحاربون على المزارعين والرعاة المسالمين، واستعبدوهم، وأرغموهم على العمل لحسابهم.

بقيت الأراضي في أول الأمر مشتركة، لكن الغزاة عمدوا فيما بعد إلى تقسيمها تجنباً للخلافات والفتن. وبظهور المِلْكِيّة برزت ضرورة القوانين لحمايتها. وهكذا تكوّن المجتمع المدني الحقيقي: «ولد المجتمع من العنف، والملكية من الاغتصاب». ويضيف لنغيه بتهكم: «اغتصاب بدائي كان العلّة الثانية التي استخدمها الله كي يقيم على الأرض النظام الذي شاءته لها قدرته». إن الملكية حق مدني. ولا يسعنا اعتبارها حقاً طبيعياً إلا بمعنى أنها باتت تشكّل شرطاً لا غنى عنه لحياة البشر. وعن الملكية تنبثق المؤسّسات السياسية والاجتماعية كافة، ومن حولها يتمحور كل تشريع. «إن روح الشرائع تكريسٌ للملكية»[1]. فالقوانين، التي توفّر الحماية لممتلكات الأغنياء من تعدّيات الفقراء، «هي بنوع ما مؤامرة على الشطر الأكبر من الجنس البشري». إنها أشبه ما تكون بتحصينات في بلد مناوئ للذود عن أملاك الأغنياء. والقوانين تكرّس الاغتصاب الواقع وتحتاط لاحتمال اغتصاب جديد.

كان الاستعباد إذن، كما يقول لنغيه، علّة المجتمع الأولى، والعنف رابطه الأول[2]. «لقد جعل **المجتمع** من العالم سجناً شاسعاً لا ينعم فيه بالحرية سوى حرّاس المساجين»[3]. و«غدت العبودية، على مرّ الأيام، أساس المجتمع. فجوهر الحالة الاجتماعية يكمن في تحرير الأغنياء من عبء العمل. فلئن كان هدف البشر الأول الحصول على القوت، فقد كان هدفهم الثاني البحث عن وسائل تأمين هذا القوت بلا مشقة، أي عن طريق تملّك عمل الآخرين. أفليست العبودية في أن يكون الإنسان مكرهاً على أن يبذر بدون أن يجني لصالحه، وعلى أن يضحّي برفاهه من أجل رفاه الآخرين، وعلى أن يعمل بلا أمل ولا رجاء؟»[4]. إن الغنى والفقر لا ينفصلان عن مفهوم المجتمع. فالعناية الإلهية توفر من سبل العيش والبقاء ما يتناسب مع عدد الكائنات الحية فوق هذه الأرض. فإذا ما عاش بعضها في بحبوحة الرخاء، تحتم على بعضها الآخر أن يكابد العوز والفاقة. فالأثرياء لا يكتنزون الدهن والشحم إلا من وراء

---

(١) المصدر نفسه، م١، ص ٢٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.
(٣) **نظرية القوانين المدنية**، م٢، ص ٥١٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

سرقة الفقراء. وتنامي الثروة يضاعف لا محالة عدد المحرومين. وبقدر ما يكون المجتمع غنياً يكون البشر تعساء. إن المجتمع يؤمن السعادة والثراء وحياة التبطر لحفنة من المالكين، موضع عنايته الوحيد، على حساب ثلاثة أرباع أعضائه[1].

لا ينكر لنغيه حقوق الإنسان "الطبيعية". فهو يقول إن الطبيعة تشهد في جميع القلوب على أن البشر يولدون أحراراً ومتساوين تمام المساواة. لكن حالة الاستقلال السعيدة هذه تزول حالما يتكوّن المجتمع، وتمسي العودة إليها غير ممكنة. فمن المستحيل تغيير أسس النظام الاجتماعي، المرتبطة بأصله. كما أنه يتعذر على الفرد أن يتحرّر من قيوده بمفرده. فالتربية التي يُخضِع المجتمعُ الإنسانَ لها تخنق صوت الطبيعة فيه، وتحكم عليه بالعجز جسمانياً. فإذا ما عاد إلى التمتّع بحقوقه الطبيعية وجد نفسه مهدداً بالهلاك. ويتساءل لنغيه: «أين تراه اليوم واجداً مكاناً ليختلي فيه؟»، فقد «اغتصب البخل والعنف الأرض كلها»[2].

إن النظرية القائلة بأن المجتمع يدين بولادته لميثاق اجتماعي ليست، في نظر لنغيه، سوى خرافة بعيدة الاحتمال. إذ يستحيل علينا تصوّر البشر البدائيين وقد دللوا على هذا القدر من الذكاء والاحتراز والاستعداد للتغلّب على أهوائهم. إن الموافقة الطوعية على تكوين المجتمع تفترض في مؤسسيه أن يكونوا من الكائنات السماوية، لا بشراً. وما العقد المزعوم المبرم بين المواطنين وبين القائمين على الحكم إلا خرافة أخرى. فأصل السلطة وأساسها لا يختلفان عن أصل الملكية وأساسها. وهذا الأصل هو العنف الذي كرّسته القوانين فيما بعد. ومن هذا المنظور، فإن القوانين السياسية مماثلة في جوهرها للقوانين المدنية.

إن نظرية الأصل التعاقدي للسلطة مرفوضة أيضاً بالنسبة إلى لنغيه لما يترتب عليها من نتائج عملية. فإنْ كانت سلطة الملك تقوم فعلاً على الميثاق، فإن تنفيذ هذا الأخير يحتاج إلى من يراقبه ويتحقق منه. لكن التسليم بضرورة هذا التحقق يعني فتح الباب أمام الخلافات والمنازعات بصدد حق التحقق هذا، وأمام الاضطرابات المتواصلة التي لا مناص من أن تنجم عن ذلك. إن الملوك مسؤولون في العادة أمام طائفة قليلة من أصحاب الامتيازات. لكن النتيجة الوحيدة التي تترتب على ذلك هي اتفاق الملوك مع طبقة النبلاء على السماح لهذه الأخيرة بأن تفعل، على نطاق مصغر، ما يفعلونه هم على نطاق مكبر. تلك كانت الحالة في أوروبا بين القرنين الحادي عشر والخامس

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٢) **نظرية القوانين المدنية**، م١، ص ١٨١ ـ ١٨٧.

عشر. وقد سمح للشعب فيما بعد بأن يكون ممثلاً على الصعيد القومي. لكن لنغيه يشكك في قيمة تمثيل الشعب في عهده. ويُلاحظ أن ممثليه يختارون من بين أثرى الأثرياء، وأن مصلحة هؤلاء الممثلين تدفع بهم إلى قمع الشعب أكثر مما تحفزهم إلى الدفاع عنه.

يستنتج لنغيه من هذه المحاكمات أن أفضل نظام سياسي هو الذي يكون العاهل فيه مخولاً سلطة مطلقة، ولا يكون لأحد حق في أن يحاسبه على أي فعل من أفعاله. فالتنديد بعيوب الملك ينطوي على قدر من الأخطار أكبر مما ينطوي عليه تحمّلها وغض النظر عنها. إن السلطة اللامحدودة تنبع منطقياً من أصل النظام الاجتماعي، وهي التي تضمنه على النحو الأفضل. ولا مناص في السياسة من التتلمذ على أيدي شعوب آسيا لأنها الوحيدة التي ظلت وفية لمبادئ التنظيم الاجتماعي الأصلية[١]. وهكذا نرى أن نظرية لنغيه الاجتماعية تقوده إلى تمجيد الاستبداد الشرقي وتقريظ الطاعة.

يتهجّم لنغيه باحتداد وتهكم على من يدّعي بأن العبودية قد زالت في المجتمعات العصرية. فإلغاء العبودية لم يقترن على الإطلاق بمقصد إلغاء الغنى وامتيازاته. ولم يخطر في بال أحد الدعوة إلى العودة إلى المساواة الأولية: فتنازل الغني عن امتيازاته كان تنازلاً ظاهرياً فحسب. وقد بقي كل شيء على حاله من هذه الجهة. فالسواد الأعظم من الناس لا يزال يعيش في حالٍ من التبعية لأقلية ضئيلة تحتكر جميع الخيرات: «العبودية مستمرة إذن على الأرض، ولكن تحت اسم ملطف»[٢]. فالأجير العصري هو الوريث المباشر للرقيق. يقول لنغيه بهذا الصدد: «إن قيودهما المنسوجة من مادة واحدة لا تختلف إلا من حيث اللون. هنا تكون سوداء، وتبدو ثقيلة، وهناك تبدو أقل كآبة، وأخفّ وزناً، لكن لو وزنتهما بتجرد، فلن تجد بينهما أي تفاوت، فكلاهما من صنع الضرورة»[٣]. بل إن وضع العمال الأجراء، كما يؤكّد لنغيه، أدهى وأمرّ بعد من وضع العبيد، فكل ما جناه الأولون هو الخوف من الموت جوعاً، وهذا شعور يجهله الثانون. ففي ظل نظام العبودية يكون السيد معنياً، بصفته مالكاً، بالسهر على حياة العبد. بل إن مصير الجياد بالذات لأحسن من مصير العمال الأجراء الذين لم يهتمّ أحد بعد بعتقهم. والحق أن العبد لم يُعطَ وهم الحرية إلا لكي يُصار إلى اضطهاده بيسر أكبر.

إن الملوك، في رأي لنغيه، هم الذين قدّموا للشعب هبة الحرية "المسمومة"

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، م٢، ص ٤٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١٠.

كيما يجتذبوا الأقنان إلى جانبهم في صراعهم ضد السادة الإقطاعيين. فلا التعاليم المسيحية، ولا الاعتبارات الإنسانية، هي التي تقف وراء عتق الأقنان. وقد احتجّ عدد كبير من الأقنان على هذه الخطوة لأنهم أدركوا طبيعة الخطر الذي بات يحدق بهم من جراء هذه الحرية. لكنهم أعتقوا مع ذلك، وعلى الرغم منهم، وابتز منهم المال ثمناً لهذه الحرية، كما لو أنها سلعة من السلع. وهكذا رأى النظام الحالي النور. وانقسم المجتمع إلى شطرين: الأغنياء، أصحاب المال ووسائل العيش، والعمال الأجراء المجردين من كل مورد. ولم يعد الكادحون مذاك ملكاً لأحد. وإذْ لم يعد لهم من سيد، فقد حُرموا أيضاً من المعيل الذي تقضي مصلحته بالدفاع عنهم. لقد خسروا مزايا العبودية لقاء أجر زهيد وغير ثابت يتقاضونه مقابل عمل مضن. وبما أنهم أضعف من أن يقاوموا، فعلى كاهلهم أُلقي عبء ضرائب الدولة. وأفظع ما في الأمر، كما يقول لنغيه، أن بخس أجر العامل هو بحدّ ذاته سبب لمزيد من التخفيض في هذا الأجر. فبما أن وطأة الحاجة على العامل أشدّ وقعاً، فهو مضطر إلى بيع نفسه بثمن أقل، والأجر الذي يتقاضاه لا يمد في عمره، وكل ما في الأمر أنه يؤخّر وفاته[1]. ونظراً إلى تفاقم شروط حياة العمل من جيل إلى آخر، فقد بات العمل الحر في النهاية أرخص تكلفةً بكثير من العمل الرقي.

يؤكد بعضهم جازماً أن العقد بين رب العمل والعامل يعقد بالتراضي. غير أن العامل لا يستطيع أن يعيش يوماً واحداً بدون عمل. لذلك لا يسعه أن يدافع بإصرار عن مطالبه، والحاجة ترغمه على الرضوخ للشروط التي يمليها عليه رب العمل. فيا لسخرية الكلام عن حرية العامل! «تقولون إنه حر! تلك هي مصيبته. فهو ليس لأحد: ولكن ما من أحد له أيضاً. عندما يحتاجون إليه، يستأجرونه بأبخس ثمن ممكن. والأجر الزهيد، الذي يعدونه به، لا يكاد يعادل ثمن ما يقتاته خلال يوم عمله. إنهم يعيّنون عليه نظاراً كي يضطروه إلى أداء مهمته بأسرع ما يمكن، ويضيّقون عليه من كل جهة ويستنهضونه للعمل خشية أن يدفعه تكاسل أريب ومعذور إلى إخفاء نصف قوته... وما أن ينتهي من عمله حتى يُصرف بنفس اللامبالاة التي عُيّن بها، ومن غير أن يهتمّ أحدهم بمعرفة هل ستكون القروش المعدودة التي كسبها مقابل يوم عمل شاق كافية لتأمين قوته فيما لو عجز عن إيجاد عمل في اليوم التالي. إنه حر! ولهذا السبب بالذات تراني أرثي لحاله. فالأشغال التي توكل إليه أشق أداءً بما لا يُقاس، والتفريط بحياته هين لا تترتب عليه من تبعة. فلقد كان العبد غالياً على سيده لما تكلّفه فيه من مال. ولكن العامل لا يكلّف

(١) المصدر نفسه، ص ٤٨٢ ـ ٤٩٣.

الغني المتبطر الذي يستخدمه شيئاً.. إن العمال يولدون، وينمون، ويشبّون عن الطوق لخدمة الثراء، من غير أن يحمِّلوه أدنى تكلفة، مثلهم في ذلك مثل الطريدة التي يقنصها الثري في أملاكه. ويبدو أن الثراء يملك فعلاً مفتاح ذلك السر الذي كان يتباهى به، بغير ما حق، بومبيوس[1] المنكود الحظ. فحسبه أن يضرب الأرض بقدمه حتى يفجر من عيونها جحافل من الشغيلة والكادحين الذين يتصارعون فيما بينهم على شرف خدمته وإطاعة أوامره: فإن اتفق أن هلك واحد من هذا الجمهور الغفير من المرتزقة... فإنْ المكان الذي يتركه شاغراً لا يعدو أن يكون نقطة غير منظورة يسارع إلى ملئها حالاً شخص غيره دون أن يكترث للأمر أحد»[2]. وفي الواقع، إنهم ليسوا أحراراً إلاّ باللفظ. ذلك أن لهم سيداً، وهو بين السادة أرهبهم، وأشدهم تصلفاً وغطرسة. إنه العوز. فهو يستعبدهم استعباداً قلّ نظيره ويقضي عليهم بأقسى ضروب التبعية... فهم لا بقاء لهم ولا حياة إلا بكراء أذرعهم. لا مناص إذن من أن يجدوا من يكرونها له وإلا قضوا جوعاً. أفهذه هي الحرية؟»[3].

كتب لنغيه يقول، ملمّحاً على ما يظهر إلى "الفلاسفة" والموسوعيين والفيزيوقراطيين، إن المطاعن التي يوجهها هؤلاء إلى العبودية أشبه ما تكون بالصيحات التي يطلقها طير من الطيور الكواسر وهو ينشب براثنه في الحمامة ويمزّقها شر تمزيق. تلك هي إذن حال الأجراء، والعمال، صانعي الرخاء الذي ينعم به أرباب العمل. رخاء ناجم، بحسب لنغيه، عن العمل غير المدفوع لهؤلاء الأجراء والعمال[4]. فالعامل، العائد إلى بيته بعد يوم عملٍ مضنٍ، لا يحمل معه إلاّ جزءاً من المبلغ الذي كان من المفروض أن يتقاضاه. ثمةَ من يزعم بأن ثراء الأغنياء هو مصدر رزق الفقراء. ولا يضاهي هذا القول، في سذاجته وسخافته، سوى التأكيد بأن النهر هو الذي يرفد بالماء الجداول التي تصب فيه، وليس العكس. إذ لا يدفع الغني للفقير إلا بعد أن يكون هذا الأخير قد دفع أكثر بعمله. ويستنتج لنغيه، من هذه الصورة القاتمة عن وضع الشغيلة، النتيجة الغريبة والرجعية التالية: إن العبودية خيرٌ من الحرية بالنسبة إلى الشعب.

إننا لا نجد في الحقيقة لدى أي كاتب من كتّاب القرن الثامن عشر نقداً للعلاقات الرأسمالية مماثلاً للنقد الذي تضمنته كتابات لنغيه. بيد أنه يكتفي، كما أسلفنا البيان،

---

(١) قنيوس بومبيوس (١٠٦ ـ ٤٨ق.م): قائد ورجل دولة روماني، شغل منصب قنصل عام ٧٠، وتنافس مع قيصر فغلبه هذا ولقي مصرعه غيلة في مصر بأمر من بطليموس. (م)

(٢) **نظرية القوانين المدنية**، م٢، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٣.

بملاحظة تفشّي الداء في المجتمع بدون الإشارة إلى طرق استئصاله والقضاء عليه. لقد تولّد لديه إرهاص بانفجار ثورة اجتماعية كبرى، ثورة المحرومين على المالكين. إذ لم يسبق، في نظره، أن أخذ البؤس ذلك الطابع الفتّاك، ولا أن دنت أوروبا إلى ذلك الحدّ الخطير من شفير كارثة شاملة، يزيد من رهبتها كون اليأس حافزها ومحرّكها. فهو يشبّهها بثورات العبيد الكبرى في روما القديمة، ويرجّح ظهور سبارتاكوس جديد يدعو إخوانه إلى النضال من أجل الحرية الحقة. غير أنه لا يتوقع خيراً من الثورة. فالداء الاجتماعي عُضال، لا شفاء منه. وإذا ما أصرّ الفقير على استرداد حقوقه، فإن النتائج التي ستترتب على مطالبته ستكون أقبح وأوخم بعد من الوضع القائم. لذا فإن المصلحة العامة تقتضي المحافظة على الأوضاع القائمة كما هي.

ولا يسع الحكيم، في نظر لنغيه، إلا أن ينصح ببعض التحسينات. فمن يرغب في أن يحقق السعادة لبني الإنسان طراً في المجتمع لا يدلّل، في مضمار السياسة، إلاّ على وهم شبيه ببحث الخيميائيين عن الحجر الفلسفي. لذا لا يبقى أمام المرء إلاّ أن يردّد بمرارة على أسماع البائس المنكود: «تعذّب ومُتْ مقيداً، فذاك هو قدرك... واغتبط بمصيرك لأنه لا أمل لك في غيره!». على الفلسفة إذن أن تحضّ على الصبر والمصابرة، لا على التمرد والثورة. ومن الخطر تنوير الشعب. ففي حالة المجتمع الراهنة لا يملك الشعب سوى ذراعيه: «وعلى الدنيا السلام إذا ما وُضع في وضع يتضح له فيه أن له عقلاً».

لكن حتى لو عزونا لوذعيات لنغيه الرجعية إلى ولعه بالمفارقات وبالأساليب المتطرفة في الجدال والنقاش، يبقى أنها تشهد، في أحسن الأحوال، على أن هذا الكاتب الموهوب للغاية لم يكن يقيم كبير اعتبار، من وجهة النظر الأخلاقية والسياسية، للوسائل التي يلجأ إليها. وقد عجز هذا الممثل الفذّ واللامع للعالم الأدبي البوهيمي في القرن الثامن عشر عن تحديد مكانه بدقة في الصراع الإيديولوجي الذي كانت تدور رحاه في فرنسا قبل الثورة البورجوازية الكبرى. بيد أن كلامه لم يخلُ من أساس من الصحة عندما أعلن، عشية انعقاد مجلس الطبقات الثلاث، أنه ترجمان آلام الطبقة الأكثر تعداداً واضطهاداً في البلاد والناطق بلسان صبواتها وآمالها. ثم إن نقده للعلاقات الاجتماعية دفع بالإيديولوجيين البورجوازيين والرجعيين على حد سواء إلى تحاشيه ومقاطعته. كما أن نقده للاضطهاد وللاستغلال الطبقيين أثار، أشاء أم أبى، حقد الشعب على المجتمع الطبقي، ومهّد الطريق أمام تفهم الأفكار الاشتراكية المساواتية واستيعابها.

* * *

من بين الكتّاب الذين ساهموا، في مرحلة ما قبل الثورة، في نشر الأفكار المساواتية المتسمة بالاعتدال، يبرز وجه جاك - بيير بريسّو (١٧٥٤ - ١٧٩٣) Jacques-Pierre Brissot، وهو زعيم من زعماء الحركة الجيروندية. وقد ولد بريسو في أسرة متوسطة الحال، وحصل على ثقافة قانونية جيدة، واكتسب، وهو لا يزال شاباً، بعض الشعبية ككاتب. وأكثر كتاباته أهميةً في نظرنا، دراسته الفلسفية الصادرة عام ١٧٨٠ حول حقّ الملكية وحول السرقة في الطبيعة وفي المجتمع[1]. وتكمن أهمية هذا الكتاب، الذي كرّسه في جزئه الأكبر لتأملات عامة حول حقوق الإنسان الطبيعية، في كشفه لنا عن كيفية استخدام نظرية الحق الطبيعي في القرن الثامن عشر لحل قضايا القانون الوضعي ذات الصفة الخاصة.

يقول بريسو إن الكون جُبل على نحو ارتهن معه بقاؤه بهلاك بعض من أجزائه الضرورية لنمو أجزاء أخرى. وقد أخضع البشر بدورهم لهذا الناموس: فهم في انصياعهم لحاجة البقاء، القاعدة الوحيدة المتحكمة بسلوكهم، يجدون أنفسهم مكرهين على إبادة أجسام أخرى. وحق البشر في إبادة أجسام غريبة لإشباع حاجاتهم، أي لضمان بقائهم بالذات، ينبغي أن يعتبر هو **حق الملكية الطبيعي**. فهو يشمل الأشياء كافة ولا يعرف من حدود سوى إشباع الحاجات. «الحاجات إذن هي في آن واحد هدف الملكية وحجتها»[2]. لكن النتيجة التي تستخلص منطقياً من هذا التعريف أن حق الملكية يزول مع إشباع الحاجة: فللإنسان الحق في ما هو ضروري له، لا أكثر. فالحقّ في ثمار الأرض ملك لمن يحتاجها. ومن الحاجة أيضاً ينبع حق الأرض. فالطبيعة لا تمنح الإنسان حقاً قاصراً على الأرض، تماماً كما أنها لا تمنحه مثل هذا الحق على الهواء، والنار، والماء: «حذار من الاعتقاد بأننا أُعطينا حق الملكية المقدس كي نتنقل بالعربة مع أن لنا ساقين سليمتين، أو كي نأكل طعام عشرين شخصاً في حين أن حصة شخص واحد تكفينا». إن خلق حاجات مصطنعة لا يمكن أن يوسّع حدود حق الملكية المقتصر على ما هو ضروري.

بما أن حق الملكية محدود، فلا يمكن أن يكون حصرياً: إذ لا يحق لأي كان أن يعتبر نفسه **المالك الوحيد** لشيء قد يحتاجه **آخر** لتلبية **حاجاته**. وتمشياً مع شريعة الملكية الطبيعية، فإن للفقير المتضور جوعاً الحق في أن يأكل كسرة الخبز التي تطالها

---

(١) جاك - بيير بريسو دو فارفيل: **أبحاث فلسفية حول حق الملكية وحول السرقة في الطبيعة وفي المجتمع**، باريس ١٨٨٠.

(٢) جاك - بيير بريسو دو فارفيل: **مكتبة المشترع الفلسفية**، م٦، ص ٢٧٤.

يده، كي يُسكت سغبه. فلأنه جائع تصبح كسرة الخبز ملكه، وفي الجوع يكمن منبع حقه[1]. يخاطب بريسو الغني قائلاً: «على عتبة باب بيتك يتضور جوعاً مئة بائس، وأنت المتخم بالملذات تعتبر نفسك مالكاً. لكنك على ضلال، فالخمور التي في أقبيتك، والمؤن التي في دورك، وأرياشك، وذهبك، هي لهؤلاء البؤساء: فهم أرباب كل شيء. ذلك هو ناموس الطبيعة»[2]. فحقّ الملكية في الطبيعة حقّ مؤقت. وهو لا يتطابق بحال من الأحوال بالطبع مع مفهوم الملكية في القانون الوضعي. «إن للفرنسي في الطبيعة حقوقاً على قصر ملك المغول أو على سراي السلطان بقدر ما للملك أو للسلطان من حقوق تماماً». والملكية، في النظام الطبيعي، عابرة، في حين أنها دائمة وحصرية في النظام الاجتماعي.

لكن كيف تطوّر حقّ الملكية المعاصر، بحيث أصبح الغني بموجبه يملك من الأرزاق ما يكفي لإطعام مئة بائس يتضورون، هم، جوعاً؟ يجيب بريسو عن هذا السؤال بجلاء وبلا مواربة: إن الاغتصاب هو المصدر الوحيد لحق الملكية القائم. ويقول إن الملكية في النظام الاجتماعي هي من صنع الجشع البشري، وحقّ الشاغل الأول لا يمكن أن يعتبر كافياً لتبريرها ولإعطائها أساساً شرعياً. فالملكية ليست حقاً طبيعياً، وإنما هي اختراع اجتماعي يتعارض مطلق التعارض مع الحقّ الطبيعي. وإن توسيع حدود حق الملكية، على نحو ما أقرّه المجتمع، جريمة بحق نواميس الطبيعة لأنه تمّ على حساب حقوق أفراد آخرين. إن ملكية النظام الاجتماعي، الحصرية، والمستمرة بعد إشباع الحاجة، تتنافى تنافياً جلياً مع تعريف الملكية الطبيعية[3]. وإن المرء ليعجزه، كما يقول بريسو، أن يفهم كيف حرم البشر من الملكية الطبيعية. فما أن تستتب الملكية المدنية، كما يكتب، حتى تطال ما هو غير ضروري أيضاً، وتحول دون تلبية الناس لحاجاتهم الطبيعية، وتولّد الغنى الذي هو نقيض الفقر، وتقسم المجتمع إلى طبقتين متعاديتين. والمساواة التامة مستحيلة التحقيق في رأي بريسو. لكنه يضيف القول: «بيد أن اللامساواة في مجتمعاتنا لفي منتهى الفظاعة والقبح». ويستشهد بكلمات توماس مور[4] القائلة: «تبدو القوانين وكأنها مؤامرة حاكها الأقوى ضد الأضعف،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٤) توماس مور (أو موروس) (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥): عالم إنكليزي بالآداب القديمة، ومستشار الملك. أبى الاعتراف بالسلطة الروحية للملك، فأمر بقطع رأسه، وطوّبته الكنيسة قديساً. مؤلِّف كتاب **اليوطوبيا**. (م)

والغني ضد الفقير»[1]. لقد انحطت الحالة الطبيعية إلى حد مريع حتى باتت صفة المجرم تُطلق على البائس المنكود الحظ والمحروم من حقّه الطبيعي إذا ما تجرأ على مد يده إلى مال غيره لا لشيء إلا ليتدارك موته جوعاً: «ألا انظروا بأنفسكم كم نأت الشقة بيننا وبين الطبيعة. فالسارق في الحالة الطبيعية هو الغني، أي المتنعم بالفائض، أما في المجتمع فإن السارق هو الذي يختلس من هذا الغني»[2].

وتجدر الإشارة إلى أن بريسو لم يكن المنافح الوحيد في القرن الثامن عشر عن فكرة ربط حق الملكية الطبيعي بحاجات المرء. وإننا لنجد شذرات من هذا التصوّر لدى كتّاب آخرين في عصره، وعلى الأخص لدى الكاتب الإنكليزي وليم غودوين[3] الذي تولّى عرضه وشرحه بأكبر قدر من الوضوح. وقد قام غودوين، من جهة أخرى، بمحاولة مثيرة بغية رسم خطة إصلاح اجتماعي يرمي إلى تحقيق التناسب بين الملكية والحاجات.

يمتدح بريسو أحياناً الشيوع البدائي للأملاك، ونلمس لديه تطلعاً مبهماً إلى نظام اجتماعي يكون فيه عمل الإنسان ضمانة حياته. غير أن هذه الصبوة كانت عارضة ليس إلا: فهو لا يستنتج من نظريته "الثورية" للغاية في الملكية سوى استنتاجات عملية متواضعة للغاية، تتفق والهدف الأساسي لكتاباته، ألا وهو إثبات مدى إجحاف القوانين الجنائية المعمول بها.

فبريسو، إذ ينطلق من مبدأ الحق الطبيعي الذي مؤداه أن اللص الحقيقي هو الغني وأن الفقير الذي يتعدّى على أملاكه لا يكون قد فعل شيئاً سوى أنه استردّ حقه المغتصب، بريسو هذا يوصي رغم ذلك بحماية الملكية المدنية، أي بحماية الغني الذي اعتبره لصاً، وبإنزال عقوبة ـ وإنْ مخفّفة ـ بالفقير الذي تعدّى على هذه الملكية. على أنه طالب في الوقت نفسه بالتخفيف من قسوة القوانين المعاقبة للسرقة، وبإلغاء عقوبة الإعدام، وبعدم الاقتصاص من الفقير عندما يكون الجوع دافعه إلى السرقة. ويلجأ بريسو إلى طريقة باتت مألوفة لدينا للتملص من الاستنتاجات العامة: فهو يعلن، مثله مثل روسو، أن العودة إلى الحالة الطبيعية أمر مستحيل: فالحلم بهذه العودة وهم وتخريف، وما يصلح للإنسان في الحالة الطبيعية لا يصلح للإنسان الاجتماعي. لكن إن كان هذا هو واقع الحال فعلاً، فإن جميع تأملات بريسو حول الملكية باعتبارها حقاً

---

(١) **نظرية القوانين الجنائية**، م١، ص ٣.

(٢) **مكتبة المشترع الفلسفية**، م٦، ص ٣٢٨.

(٣) وليم غودوين (١٧٥٦ ـ ١٨٣٦): مفكر سياسي إنكليزي من أنصار مذهب المساواة. كان في شبابه قساً منشقاً ثم أصبح عقلانياً متماسكاً. نادى بإلغاء حق الملكية والسلطة السياسية وأيد المبدأ الاشتراكي للتوزيع طبقاً للحاجات. (م)

طبيعياً تفقد كل قيمة عملية، ولا تعود تصلح لأن تكون أساساً حتى للاستنتاجات المتواضعة التي استخلصها منها بريسو.

إن مذهبه لا يتسم بالابتكار. فتعريفه العام للحالة الطبيعية، ونقده للحالة الاجتماعية، هما في نهاية المطاف من وحي روسو. لكن بعضاً من صيغ بريسو أفلحت في استرعاء الانتباه في عصره. فقد نوّه أكثر من مرة مؤرخو نهاية القرن المنصرم ومطلع هذا القرن بأن كتابات بريسو تضمنت الأطروحة التي جاهر بها برودون فيما بعد والتي مؤداها أن الملكية هي السرقة. كما كان للتعارض الذي أقامه بريسو بين الملكية الطبيعية والملكية المدنية دوره، في عهد الثورة، في تحديد التعارض بين الملكية الضرورية والملكية الفائضة عن الحاجة. وهكذا حظيت الملكية الصغيرة، المعترف بضرورتها، بمصادقة الحق الطبيعي، في حين حُرمت الملكية الكبيرة، باعتبارها فائضة عن الحاجة، من هذه المصادقة.

ـ ٣ ـ

مارا

يشغل كتاب **أغلال العبودية**، وهو واحد من أولى مؤلّفات مارا ـ الذي غدا لاحقاً من أبرز الوجوه السياسية للثورة البورجوازية ـ مكانة خاصة في الأدب السياسي للقرن الثامن عشر.

ولد جان ـ پول مارا (١٧٤٣ ـ ١٧٩٣) Marat في بودري، قرب مدينة نوشاتيل في سويسرا، في أسرة متواضعة وعديدة الأفراد. وكان والده رسّاماً وأستاذاً في اللغات الأجنبية. وقد اضطر مارا، بعد أن أنهى دراسته الأولى في وطنه، إلى أن يعمل وهو لا يزال في السادسة عشرة، كيما يؤمن سبل عيشه. وقد أقام لمدة عامين في بوردو بصفته معلماً لابن نخّاس ومجهز سفن. وفي عام ١٧٦٢ قصد باريس ليستقر فيها. وفي باريس، كما في بوردو، نذر كامل وقته لتعميق معلوماته فدرس، من جهة، أعمال الفلاسفة الفرنسيين، ناشري الأنوار، الذين عاصروه أو جاؤوا من قبله، أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو وهلفسيوس، ومن جهة أخرى العلوم الطبيعية، وعلى الأخصّ الطب. وفي عام ١٧٦٥ ذهب إلى إنكلترا حيث ذاع صيته كطبيب. وقد منحته جامعة سانت ـ أندريه ديكوس في أدنبره لقب دكتور.

في عام ١٧٧٤ أصدر مارا في لندن، وبالإنكليزية، كتاباً لا يحمل اسم مؤلِّفه، عنوانه: **أغلال العبودية**.

يقول مارا بنفسه إنه كتب هذا الكتاب كصدى للكفاح السياسي ضد الأوليغارشية الحاكمة التي هاجت وماجت خلال تلك السنوات في إنكلترا. ولما كان الكتاب موجَّهاً إلى الجمهور الإنكليزي، فقد أكثر مارا من إيراد وقائع تتعلق بهذا البلد. بيد أن **أغلال العبودية** يبقى رغم ذلك وثيقة بالغة الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الفكر السياسي **الفرنسي**. وما ذلك لأن مارا كان فرنسياً بالولادة وبالتربية فحسب، بل أيضاً لأن كتابه الأول يتيح لنا إدراك سمة مميزة أساسية للعقلية السياسية الفرنسية في منتصف القرن الثامن عشر، سمة لم يكن لها إلا انعكاس واهن في أدب ذلك العصر.

يتجاوز مضمون **أغلال العبودية** إطار الرسالة الهجائية السياسية التي تتناول شؤون الساعة. فقد طرح مارا في هذا المؤلّف سلسلة من القضايا العامة، والجوهرية، للنظرية السياسية ثم عاد إليها بعد عدة سنوات، في عام ١٧٨٠ على وجه التحديد، في ثاني مؤلّفاته الصادرة قبل الثورة: **خطة التشريع الجنائي**. ففي هذا الكتاب عمّق طرحه لبعض الأفكار التي كان قد اكتفى بالإشارة إليها باقتضاب في **أغلال العبودية** الذي أعاد طبعه بالفرنسية في عام ١٧٩٣، أي عندما كانت الثورة في أوجها. وقد تميّزت الطبعة الثانية عن الأولى بما تضمنته من فصول جديدة ومن تعديلات أدخلت على النص الأصلي. وقد اخترنا العودة إلى نص **خطة التشريع الجنائي** والطبعة الثانية لكتاب **أغلال العبودية** في كل مرة رأينا ذلك ضرورياً لتعميق فهمنا لتصورات مارا الاجتماعية والسياسية.

المشكلة المركزية في **أغلال العبودية** هي الاستبداد. وقد أخذ المؤلِّف على عاتقه أن يبيّن كيف ولد الاستبداد، وما الطرق التي يلجأ إليها المستبدّون لفرض سلطتهم على الشعوب، وما الدروب التي تنفتح أمام الشعوب المناضلة من أجل حريتها. كان مارا يعتبر هذه المسائل ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى حياة مجتمعات عصره. فملاحظة الحياة السياسية، كما يقول، تحمل على الاعتقاد أن الملوك، أينما وجدوا، يسيرون نحو الاستبداد، والشعوب نحو العبودية، وأن مصير الإنسان ألا يذوق طعم الحرية أينما كان[1]. وبدون أن يتبنى مارا هذه الرؤية التشاؤمية، يؤكد أن الكفاح من أجل حرية الشعب ممكن، على الرغم من جميع العقبات التي تعترض سبيله. وما كتابه إلا أهجية لاذعة للاستبداد، دفاعاً عن قضية الشعب. وهذا التوجه الثوري العملي يميز **أغلال العبودية** أوضح التمييز عن جميع الأبحاث السياسية الأخرى في ذلك العصر.

ليس الاستبداد، في رأي مارا، أمراً عارضاً أو عابراً في حياة المجتمعات البشرية.

---

(١) **أغلال العبودية**، لندن ١٧٧٤، المقدمة، ص ١.

فمصدر هذا الاستبداد يكمن، كما أكّد ذلك في الطبعة الفرنسية لـ **أغلال العبودية**، في طبيعة الإنسان بالذات، في نوازع القلب البشري. فالإنسان يصبو دوماً إلى التفوق والسيطرة، ويطلق مارا على هذه السمة، ومعه هلفسيوس، أو ربما من بعده، اسم "حب التسلّط". ذلك هو المبدأ الذي يحتم التجاوزات في السلطة، ويؤدّي في نهاية المطاف إلى قيام الأنظمة الاستبدادية. فظهور الدولة يشكّل بحد ذاته خطوة أولى في اتجاه الاستبداد. فالدول بمنشئها وأصلها تدين للعنف كما يقول مارا، وما وجدت القوانين، في شتى أرجاء المعمورة، إلا لضمان التمتع الهنيء بغنائم الاغتصاب[١]. فما أن يعهد الشعب إلى الملك بوديعة السلطة العامة، ويمنح ممثلي هذه السلطة صلاحية السهر على تطبيق القوانين، حتى تنفتح الطريق أمام تجاوزات السلطة المؤدية إلى استعباد الشعب. وسرعان ما يدرك هذا الأخير أن حريته وأرزاقه وحياته غدت رهن إرادة الذين عُهد إليهم بحمايتها[٢]. وينطلق مارا في وصفه لسيرورة نشوء الاستبداد من الفكرة القائلة بأن الأمم، في طور تكوّنها البدائي، تضع لنفسها شروطاً ترمي إلى ضمان حريتها؛ أي بتعبير آخر، ينطلق من نظرية الميثاق الاجتماعي. فهدف الاتحاد السياسي هو الصالح العام، وضمان أمن أعضائه وحريتهم. وهي مبادئ سامية لا يجوز مسّها مهما عظمت طموحات الذين يسوسون الشعوب ويحكمونها[٣].

لا يشرع الملوك عادة بالتعدّي على حقوق الشعب وبانتهاك القوانين بعنف وفظاظة. فهم يحاولون، في سعيهم إلى إخضاع رعاياهم، تضليلهم وإعماءهم عن الحقيقة في أول الأمر. فما دامت الشعوب تستلهم أفكار الحرية، فلا مناص من أن تمقت الاستبداد وتراقب، بعين ساهرة، أفعال الحكّام وتصرفاتهم. ويعرّف العاهل نفسه حينئذ بأنه "أبو الشعب"، وحامي حمى العدالة والحرية. ويحرص أشدّ الحرص على إلهاء الشعب بالحفلات والأعياد، بالألعاب والمباريات، وبالإنشاءات الضخمة. وبالتدريج يسقط الشعب في الشرك، فيتوهم أن حريته أضحت بمنأى عن أي خطر يتهدّدها، وأن لا حاجة به للتنبه والتيقظ، وأنه بات في وسعه العيش بأمان في ظل قوانينه؛ وهكذا يغفل عن زحف الاستبداد وتقدّمه، ويتعامى عن رؤية الأغلال تحت الأزهار. ولا يني مستبد الغد يتقدم باتجاه الحكم المطلق عن طريق «تجديدات يكاد طابعها الاستبدادي لا يكون ظاهراً». والحال أنه يتعين على الشعب أن يتصدّى لهذه التجديدات المشؤومة من لحظة ظهور أولى علائمها: فاستئصال الداء يصعب متى ما

(١) **أغلال العبودية**، باريس ١٧٩٣، ص ٢٤ وما يليها.

(٢) المصدر نفسه، الطبعة الإنكليزية، المقدمة، ص ٢ ـ ٣.

(٣) المصدر نفسه، المقدمة، ص ١٨٥.

تأثلت جذوره. بيد أن الناس، الذين لا يعيرون هذه البدع بالاً، لا يتصدّون لها ولا يواجهونها بأي شكل من أشكال المقاومة.

يقول مارا إن الشعوب عندما صنعت دساتيرها الأولى لم تهتمّ بما فيه الكفاية بوضع الشروط التي تضمن حريتها. ومع ابتعاد الشعوب بالتدريج عن ذلك العصر العاصف تنسى، على نحو لاشعوري، حريتها الأولى. وعندما لا تهتم السلطة بإعادة التأكيد، من حين إلى آخر، على المبادئ الأصلية لاتحاد الجسم السياسي، تكف مع الأيام حتى عن تذكّر حقوق هذا الجسم[1]. ويسعى الملك جاهداً، تعزيزاً لسلطته المتعاظمة، إلى إفساد الشعب، علماً بأن الفضائل المدنية هي أكثر أهمية بعد، في ظل الحرية، من دستور حكيم. فمن المال، إلى الوظائف، إلى الأراضي، إلى المعاشات، يتمتع الملك بجميع الوسائل اللازمة لإفساد الشعب. وبموت الفضائل المدنية تفقد مصلحة الوطن كل أهمية في نظر المواطن، فلا تعود تحرّكه سوى منفعته الشخصية التي يغلّبها على الصالح العام[2]. والمواطنون الذين ضربوا صفحاً عن حقوقهم المشروعة وألفوا رؤية الملك ينفرد بالحكم، ينقادون في نهاية المطاف إلى اعتباره سيدهم الأوحد، ولا يمانعون في تحمل نير لا يطاق على أن يرفعوا راية العصيان في وجه "الملوك والكهنة".

وتجدر الإشارة إلى أن مارا أضاف ـ إلى هذه اللوحة عن توطد سلطة الدولة ونشوء الاستبداد ـ تأملات حول المراحل الرئيسية لتطور المجتمعات، ولمكانة الاستبداد في هذا التطور في الطبعة الفرنسية لكتابه **أغلال العبودية**. وقد نزع، شأنه في ذلك شأن روسو وهلفسيوس، إلى مقارنتها بمراحل عمر الإنسان. ويقول مارا إن ما يميّز طبائع الأمم لدى ولادة المجتمعات المدنية هو حسّ سليم فج، وأعراف وعادات جلفة، والقوة، والشجاعة، والجرأة، وازدراء الألم، وعزّة النفس، وحب الاستقلال: وإذا ما حافظت الأمم على هذه الصفات تكن لا تزال في سن الطفولة[3]. ثم تأتي المعارف، والمواهب العسكرية، والإنتاج، والتجارة، والفنون الجميلة، والميوعة، والعادات المرهفة، كعلامات مميزة لمرحلة شباب الأمم؛ وما أن تتخطى هذه الأخيرة سن الرشد والنضوج حتى تأخذ بالانحطاط وتسير، كما يقول مارا، نحو السقوط والانهيار. وكلما ابتعدت الأمم عن أصلها أكثر، حتّمت عليها حاجاتها المتنامية أن تخضع أكثر فأكثر لإمرة سيد. ففي طور طفولتها تعرف الشعوب أكبر قدر من الاستقلال، فإذا ما بلغت

(١) المصدر نفسه، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، الطبعة الفرنسية، ص ٢٥ ـ ٢٦.

طور الشيخوخة كادت ألا تتذكر أنها ذاقت طعماً للاستقلال ذات يوم[١]. وهكذا نجد مارا يُماثل الاستبداد بشيخوخة الأمم، أسوة بهلفسيوس.

بيد أن مارا، الذي طوّر فكرة روسو، أدخل عليها تعديلاً جوهرياً بغية إيجاد مخرج للمصير البائس الذي حكمت به على الجنس البشري نظرية أعمار الأمم. فهو يقول إن الجسم السياسي يختلف، رغم كل شيء، عن الجسم الحيواني. فقد أتقنت بعض الشعوب فن تحدّي سلطان الزمن والحفاظ، طيلة قرون متعاقبة، على عنفوان الشباب. بيد أنها لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا ببذلها جهوداً فائقة: فالشعوب تنتهي إلى العبودية إنْ تركت الأمور تأخذ مجراها ولم تعارضها بصياغة دستور حكيم[٢].

* * *

يقول مارا في **خطاب موجّه إلى الإنكليز** ـ وقد كتبه في الفترة عينها التي كتب فيها **أغلال العبودية** ـ إن السيادة الشرعية في الدولة الحسنة التنظيم هي لجسم الأمة، أي لمجموع المواطنين. وهو يرفض رفضاً قاطعاً إطلاق صفة "السائد" على الملك، علماً بأن كتّاباً مستنيرين كما يقول ـ وهو يقصد دولباخ في أرجح الظن ـ قد فعلوا ذلك. فما مشيئة السائد إلا المشيئة الموحدة لجميع المواطنين. وللأمة وحدها حق إصدار القوانين، إما مباشرة، وإما عن طريق ممثّليها. والسائد حر بأفعاله حرية الفرد في الحالة الطبيعية. وليس الملك هو من يعيّن ويحدد حقوق الأمة، وإنما الأمة هي التي تعيِّن وتحدد سلطة الملك[٣].

بيد أن اللوحة التي يرسمها لنا التاريخ تبدو مختلفة كل الاختلاف: فالاستبداد والعبودية يسودان في كل مكان. ولا يعبّر القانون في المجتمعات القائمة عن مشيئة الشعب، بل فقط عن أوامر سيد متعجرف. فهو وحده من يصنع القوانين، وهو من ينتهكها، أو يتملص منها إنْ اقتضى الأمر. والقانون، الذي يخضع لإرادة الأقوياء، لا يحافظ على صرامته وصلابته إلا إزاء الضعفاء. ولئن كان يتعين على القوانين أن تنزع، بلا جدال، إلى الصالح العام وأن تُطبَّق على الجميع بلا استثناء، فإنها تسخّر في الواقع لخدمة شطرٍ من الأمة، ولا تحسب حساباً للشطر الآخر، مكرِّسة حالة اضطهاد الإنسان للإنسان وخضوع الغالبية للأقلية، أي لقبضة من ذوي النفوذ وأصحاب الشأن. ويهتف مارا قائلاً: «بئساً لقوانين صُنعت للإضرار بالجنس البشري»[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) **أغلال العبودية**، ص ٣٣١ ـ ٣٣٣؛ **خطاب موجَّه إلى الإنكليز** (في ١٥ نيسان ١٧٧٤).

(٤) شرح مارا هذه الأفكار بمزيد من الوضوح والتفصيل في **خطة التشريع الجنائي**.

يشير مارا، في معرض تحليله للشروط التي يتأتى لنظام سياسي مشوه وفاسد أن يستمر قائماً في ظلها، إلى الجهل في المقام الأول. فالجهل، كما يقول، يولد الآراء الكاذبة والمضلّلة التي تتيح للملوك أن يصيروا سادة شعوبهم المطلقين. فهو، أي الجهل، يضرب غشاوة على أعين الشعوب، ويحول بينها وبين التعرّف إلى حقوقها وإدراك قيمتها والدفاع عنها. وإذ يجعلها الجهلُ تنخدع بالتعاليم الكاذبة، يغلّ أيديها ويفرض عليها نير الطغيان. ولئن كانت الشعوب تجلّ الطغاة وكأنهم آلهة، فبسبب جهلها[1]. والشعب، المفتقر إلى الأنوار والمعارف، فريسةٌ أبدية للأشرار الذين يحكمونه. ولأن الشعوب لا تملك فكرة واضحة عن الحرية وعن الطغيان، يستطيع المستبدّون أن يبقوها في حالة العبودية[2]. إن حماقة الشعوب تخدم على الدوام مصلحة الحكّام.

إن أخشى ما يخشاه الطغاة، المدركون لما تنطوي عليه مطامعهم من ظلم وإجحاف، أن يسترد الشعب المستنير حقوقه المشروعة. لذلك تراهم يسعون جاهدين إلى الحؤول بينه وبين التثقف والتعلم: فينفون الآداب عن دولهم، ويحظرون على رعاياهم السفر إلى الخارج، وينزلون أشدّ العقوبات بكل من يرفع صوته دفاعاً عن الحرية أو يحاول فضح جرائم الحكم ومنكراته، ويكمّون أفواه المستائين، ويبذلون قصاراهم للحيلولة دون استيقاظ الشعب من سباته العميق[3].

يجد الملوك، في شخص رجال القانون والكهنوت، خير معين لهم في الحرب التي يخوضونها ضد انتشار الأنوار في صفوف الشعب. فالفقهاء والخطباء، الموظّفون لدى الحكّام، لا ينقطعون عن الصراخ بأن للعاهل الحق في إصدار الأوامر، وأن لا حق للرعايا سوى الطاعة والانصياع. يقول مارا: إن كتّابنا يشوهون المفاهيم جميعها. فما الإرهاب والتخريب عندهم إلاّ فن الحكم، وما الاغتصاب إلاّ توسيع لصلاحيات التاج، وما المكر والغدر إلاّ فن الدبلوماسية، وما انتهاك القوانين والاغتيالات إلا سياسة عُليا. إنهم يسمّون المستبدّ «أبا الشعوب» و«محسناً إلى البشرية»[4].

هذه الأفاعي السامة، التي ما تفتأ تبث سمومها في ضمير الأمة، تذهب في تنافسها على السفالة والدناءة إلى حد تكريس العبودية كنظام. فيؤكّد هؤلاء الكتّاب الحقراء المنحطون أن لا واجبات ملزمة للملوك تجاه الشعوب، وأن للملوك وحدهم الحق في السيادة، وأن سلطتهم هي فوق الشرائع والقوانين، وأن لهم الحق في التصرّف

---

(١) **أغلال العبودية**، ص ٩٨ ـ ٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٩ وما يليها.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

وفق أهوائهم، من دون استشارة أحد، وأنهم مسؤولون أمام الله وحده، مصدر سلطتهم المزعوم. ويعلنون جازمين أن الملوك هم سادة الشعب المطلقون، والشعب يصدّقهم في نهاية المطاف. ويكرّر الآباء هذه الدروس على مسامع أولادهم، ويجلّ الأولاد أحكام آبائهم المسبقة إجلالاً أعمى. وهكذا ينطبع احترام السلطة الملكية في الأذهان، ويُداخل كل فرد الاقتناع بضرورة تحمّله نير الاستبداد بطاعة ودعة[١].

ويحظى الاستبداد بدعم أعظم فاعلية بعدُ من قبل الدين. كان مارا، شأنه في ذلك شأن روبسبيير والعديدين من المسؤولين في مرحلة دكتاتورية اليعاقبة، يعتقد بأن الدين يُمكن أن يكون مفيداً للمجتمع، وقابلاً حتى لأن يصبح دعامة من دعائم الحرية. غير أن الديانات التي عرفها التاريخ، والتي تعلل العذابات البشرية بآمال كاذبة، تساعد على الدوام في رأيه على ترويض الشعب واسترقاقه. بل منها ما يدعم الاستبداد ويؤازره. والمسيحية على وجه الأخص، إذ تدعو البشر إلى احتقار خيرات هذه الدنيا ونعمها، تشجب أيضاً حب الحرية، إذ إن هذه الأهواء البشرية مترابطة ترابطاً وثيقاً فيما بينها، كما يقول مارا. ويندد مارا بالتحالف القائم بين الملوك ورجال الإكليروس، معتبراً هذا التحالف، كما افترض من قبله مسلييه ودولباخ، الدعامة الأقوى للاستبداد[٢].

يقول مارا، مطوِّراً أطروحة روسو بهذا الصدد، إن الشقاق بين الرعايا دعامة قوية أخرى من دعائم الحكم المستبد. فلا أسهل من استعباد البشر بتأليبهم بعضهم على بعض عندما ينقسمون من تلقاء أنفسهم إلى زمر وجماعات متمايزة المصالح[٣]. وعلى حين أن الناس في المجتمع الحر متساوون جميعاً في الحقوق، نرى الملوك يتعمدون بالمقابل أن يكون المواطنون دوماً على مراتب، فيرفعون من شأن فئة ويحطّون من شأن أخرى. وتلجأ السلطة السائدة، كما يقول مارا، إلى تقسيم المجتمع إلى "طبقات"[٤] وتميز بينها بالامتيازات. ويزدري الكبار بالصغار، ويحقد الصغار على الكبار، ويخضع الملوك الفئتين كلتيهما لسلطانهم بيسر وسهولة.

ينظر مارا إلى سياسة الحكام الاقتصادية من الزاوية نفسها، أي كوسيلة لتعزيز الاستبداد. فمن حكم الوزراء المفضلة، كما يقول، أن الشعب إذا اغتنى، أو صار على الأقل في يسر من أمره، تعسر إبقاؤه في حالة الخضوع والتبعية. فالمعوزون لا تتوافر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٤) يقصد مارا بـ "الطبقات" المراتب بطبيعة الحال.

لهم سبل أو وسائل لمقاومة هؤلاء الحكام. وبما أن الفقر قد علّمهم التواضع، فإنهم يبدون استعداداً أكبر للخضوع للسلطة. لذا تقضي مصلحة الدولة بإبقاء الشعب في حالة من العوز والبؤس. وللضرائب الدور الأول في تحقيق هذا الهدف، تساندها سائر الإجراءات التي من شأنها إفقار الشعب. وأذكى الأساليب وأرهفها في هذا المضمار أسلوب القروض وتلزيم جباية الضرائب غير المباشرة. ومما يزيد في فائدة القروض بالنسبة إلى الملوك كونها تربط مصالح الدائنين بمصالح الدولة، إذ إنهم يفضّلون خسارة حريتهم على المجازفة بالإفلاس. أما تلزيم جباية الضرائب فهو يناسب الحكم من حيث إن الجباة ينوبون عن السلطة في ابتزاز مال الشعب، والسلطة تبتزهم بدورها باستعادتها ما استولوا عليه. ولن يحجم الحكّام أحياناً عن سرقة الناس على المكشوف بتخفيضهم عيار معدن العملة، أو بزجّهم بالأبرياء في السجون للحصول على فدية[١].

ولا يولي مارا اهتماماً يذكر للقوة العسكرية للأنظمة الملكية باعتبارها وسيلة لضمان السلطة الاستبدادية. ولعل السبب في ذلك أنه اعتبر هذا الوجه من المسألة واضحاً بما فيه الكفاية فلا يحتاج إلى بيان، أو أنه اعتبره ثانوي الأهمية بالنسبة إلى إنكلترا. وهو يكتفي بالإشارة إلى أن افتقار المواطنين إلى كل تدريب عسكري، من جهة، وانضباط الجيش، من جهة أخرى، يُساهمان في ترسيخ عبودية الشعب ويمنعانه من تأمين حريته[٢]، وقد أدرك مارا، شأنه في ذلك شأن هلفسيوس، العواقب الوخيمة التي تترتب على نزع السلاح من الشعب وإنشاء جيش مرتزق. فالجيش الذي يدعم الاستبداد، كما يقول، ليس الجيش المؤلّف من مواطنين، بل الجيش المؤلّف من جند مأجورين. فما دام الملك يقود مواطنين مخلصين لوطنهم، فلن يجسر على اقتراف أي فعلة تلحق الضرر بالأمة: ومن هنا كانت حاجته إلى مرتزقة[٣].

* * *

لقد حدد مارا، عدو الاستبداد اللدود، بوضوح لم يسبقه إليه أي مفكر من مفكري القرن الثامن عشر، الطريق التي تفضي بالأنظمة الملكية حتماً إلى الاستبداد. ولئن جهر مارا في السنوات الأخيرة من حياته بعدائه السافر للنظام الملكي، فإنه لم يكن في **أغلال العبودية** قد تجرأ بعد على التخلي عن مبدأ الملكية. فقد اقترح إدخال بعض تعديلات على الدستور الإنكليزي. غير أن هذه التعديلات لا تتخطى إطار الملكية

---

(١) **أغلال العبودية**، الطبعة الإنكليزية، ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦ وما يليها.

الدستورية، وإن كان أشار غير مرة، بتعاطف صريح، إلى إلغاء الملكية والثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر في إنكلترا، هذه الثورة التي دفعت بالملك إلى منصة الإعدام. وبما أنه كان يتوجه إلى قراء إنكليز، فقد أولى اهتماماً خاصاً للتمثيل الشعبي ولدوره في مناهضة تطلّعات الملوك الاستبدادية. وتجدر الإشارة إلى أن مارا أدرك بكثير من الوضوح الميزان الفعلي للقوى الاجتماعية في الدستور الإنكليزي، وأخضع هذا الأخير لنقد أقسى بكثير من ذاك الذي وجَّهه إليه مونتسكيو وتلامذته. فقد أشاد بنضال البرلمان ضد السلطة الملكية إبان ثورة القرن السابع عشر، لكنه لاحظ أن هذا النضال إن كان قد حطم قيود الشعب، فإنه بالمقابل لم يعد للشعب كامل حقوقه. فالمواطنون الإنكليز ليسوا أحراراً، وإنما معتقون فحسب[1].

ويتجلّى هذا التحرر غير المكتمل في عدم وعي ممثلي الشعب لأولوية دورهم في تسيير الشؤون العامة. فعندما يخاطبون الملك، يضعون في المقام الأول شخصه، وصلاحياته، ومجده وعظمته، وفي المقام الأخير القانون، وحقوق الإنسان، والصالح العام. وصحيح أنهم انتُخبوا ليدافعوا في المجلس القومي عن حقوق الشعب، لكنهم يتعهدون في قَسَمهم بأن يكونوا خدّام الملك الأوفياء.

وأشدّ ما يثير سخط مارا في الدستور الإنكليزي اعترافه، المهين للشعب، بامتيازات النبلاء. فهو يُلاحظ أن ممثلي الشعب في إنكلترا يتقاسمون حقوقهم التشريعية مع أشخاص يُدعون إلى المشاركة في التشريع لا لسبب إلاّ بحكم محتدهم ونسبهم. ويضطلع هؤلاء الأشخاص أنفسهم بدور حاسم في جميع محاكم البلاد، ويتصرّفون بالعرش متى شغر، ويتمتعون بألف امتياز آخر من الامتيازات الوخيمة العواقب على الأمة. وما هذه الامتيازات كافة إلا ثمرة لصوصية أجدادهم[2].

يشكو النظام الانتخابي الإنكليزي أيضاً من نواقص وعيوب خطيرة. ويلفت مارا الانتباه قبل كل شيء إلى أن ممثّلي الأمة في إنكلترا لا يُنتخبون إلا من قبل عدد ضئيل من المواطنين المخولين حق إيفاد نواب إلى البرلمان، على حساب حقوق الجماهير الشعبية. وليس للأصوات، ناهيك عن ذلك، وزن متعادل داخل هذه الأقلية الضئيلة: فبحكم بعض التقاليد البائدة يحق لبعض البلدات الصغيرة، بل لبعض الأفراد، أن يوفدوا إلى البرلمان عدداً من الممثلين يساوي العدد الذي ترسله أكبر مدن المملكة. ويعتبر مارا نصاب الترشيح[3] Cens d'élégibilité، الذي يجعل المقاعد النيابية وقفاً على المالكين،

---

(١) **أغلال العبودية**، الطبعة الفرنسية، ص ٣٣٢؛ **خطاب موجَّه إلى الإنكليز** (في ١٥ نيسان ١٧٧٤).

(٢) **خطاب موجَّه إلى الإنكليز**، ص ٣٣١.

(٣) نصاب الترشيح: هو النصاب الضريبي اللازم لكي يحق للمكلف أن يرشّح نفسه في الانتخابات. (م)

نظاماً مجحفاً. فالمفروض أن يكون الشعب حراً في اختيار ممثليه. ويرى مارا أن المنطق يقضي بأن ينتخب النواب من بين أصحاب الجدارات والأرزاق. لكن يجب ألا يغرب عنا، كما يقول، أن أبناء "الطبقة" الثرية يتصفون بانحلال أخلاقهم وبتعاطيهم الرشوة. ويضيف مارا قائلاً إن المشترع الخارج من صفوف طبقة واحدة من المواطنين لن يعمل من أجل المصلحة المشتركة. لهذا السبب يتعين عند الانتخابات أن تؤخذ بعين الاعتبار حكمة المرشح، ومعارفه، وفضيلته، والاحترام الذي يحظى به لدى شرائح المجتمع كافة[1]. ويعيب مارا على الدستور الإنكليزي أنه لم يمنح الناخبين حق عزل ممثليهم إذا أساء هؤلاء استغلال الثقة التي منحوها إياهم وعملوا لما ليس فيه مصلحة الأمة. كما يدين، من جهة أخرى، التقليد البرلماني الذي يسمح للنواب بإبطال انتخاب ممثل من ممثلي الشعب رغماً عن إرادة الذين انتخبوه.

ليس الملك من حيث المبدأ إلا الموظف الأول في الدولة. غير أنه في الواقع السائد الأعلى، حتى في الملكيات الدستورية. فهو مخول حق استدعاء الهيئة التشريعية وصرفها. وحسبه ألا يدعو هيئة الممثلين إلى الاجتماع حتى يعطلها ويلغي وجودها بنوع ما. ثم إنه يتمتع، علاوة على هذه الصلاحية القصوى، بوسائل كثيرة أخرى للتأثير على النواب. فجميع المناصب الكنسية والمدنية والعسكرية هي في تصرفه، بالإضافة إلى المعاشات التي يحق له توزيعها. وهو يستطيع بالتالي أن يزرع البرلمان بصنائعه، رافعاً عدد أعضائه وفق مشيئته. وبشرائه أعضاء الهيئة التشريعية، يغدو قادراً على التحكّم بهذه الهيئة، وعلى ترويض الشعب واستعباده بـ "اسم القانون". وما كان مارا يؤمن بنزاهة ممثلي الشعب. ذلك أن أموالهم، لا جدارتهم أو فضائلهم، هي التي تفتح لهم أبواب البرلمان في معظم الأحوال. فأعضاء البرلمان «يباعون ويشرون على نحو مخز». ولا يحق للأمة حتى أن تتظلم من هذا الوضع الشاذ ما دام الناخبون يقدمون طوعاً على بيع أصواتهم. فالنائب يسعه أن يخاطب موكليه قائلاً: «لقد اشتريتكم، لذا كونوا على يقين بأني سأبيعكم بدوري»[2]... وفي ظل النظام القائم يستطيع الممثلون أن يضحّوا بمصالح الشعب ويهدروها خدمة لمصالحهم، من دون أن يخشوا حساباً أو عقاباً. وحتى ولو وُجد بين النواب أشخاص محصّنون ضد الرشوة، فإنهم لا يدللون على المثابرة والحزم المنشودين، بل يقفون مكتوفي الأيدي بالتالي إزاء مسيرة الحكم نحو الاستبداد.

كثيراً ما يردد المنافحون عن النظام القائم أن القوانين السائدة في إنكلترا تقطع الطريق

---

(١) **خطاب موجّه إلى الإنكليز**، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

على الاستبداد. لكن أية قيمة تبقى للقوانين إذا كان في وسع الملك، الذي يحصر قوة الدولة في قبضته، أن يدوس الشرائع بقدمه؟ ويخلص مارا إلى القول إن الدستور الإنكليزي لا يضمن التوازن المنشود، وأنه في مستطاع أي ملك طموح أن يقلب الأمور رأساً على عقب في الدولة. فهل حال **الميثاق الكبير**، الذي صدَّق عليه على رؤوس الأشهاد مراراً، دون تكرار انتهاكات الملوك الفاضحة له؟ وهل منعت لائحة الحقوق Bill of Rights الملك تشارلز الأول من ممارسة سياسته التعسفية والاستبدادية؟[١]

لم يكتفِ مارا بانتقاد الدستور الإنكليزي وبالكشف عن ثغراته، بل اقترح إجراءات عدة تهدف إلى تحسينه. ومع أن هذه المقترحات كانت متقدمة وديموقراطية في عصرها، فإنها لم تمس بدعائم النظام السياسي.

طالب مارا، كما فعل من بعده العديد من الراديكاليين الإنكليز، بإدخال بعض التعديلات على النظام الانتخابي بحيث تدمج الدوائر الريفية الصغيرة، المتمتعة بامتيازات تقليدية، بالدوائر المدينية الكثيفة السكان. كما دعا إلى إيصاد باب مجلس الشيوخ (أي الحرمان من حق الدخول إلى البرلمان) أمام كل شخص يشغل منصباً من شأنه أن يجعله في إمرة الملك. وإذا أساء أحد ممثلي الأمة استخدام صلاحياته، حق للناخبين عزله من منصبه قبل انتهاء مدة نيابته[٢]. وعلى الرغم من إدانته مشاركة النبلاء في الجهاز التشريعي، والدور الذي يضطلع به مجلس اللوردات في هذا الجهاز، لا يقترح مارا إلغاءه (كما فعلت ثورة القرن السابع عشر في إنكلترا)، بل يكتفي بالمطالبة بحرمان الملك من حق تعيين أعضاء هذا المجلس، وبحصر هذه الصلاحية بالبرلمان. كما يقترح مارا، بغية تعزيز نفوذ مجلس العموم، منح هذا الأخير حق التدقيق في الوضع المالي كلما طالب عضوان في البرلمان بذلك[٣].

أما أكثر اقتراحات مارا جذريةً فيتصل بإجراءات المصادقة على القوانين. فقد رأى أن من الضروري، مدلّلاً بذلك على أنه تلميذ وفيّ لروسو، ألا تصبح القوانين التي يقرّها النواب سارية المفعول إلا بعد المصادقة عليها من قبل الأمة، صاحبة السيادة. وقد استبق مارا باقتراحه هذا أحد مبادئ دستور ١٧٩٣ الثوري. فقد أقرّ هذا الدستور، كما هو معروف، مبدأ المصادقة على القوانين من قبل غالبية هيئات المواطنين ومجالسهم الابتدائية[٤].

* * *

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ وما يليها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

كان لا بد أن يعير مارا، في إطار تأملاته حول الاستبداد، قدراً من الاهتمام لمشكلة اللامساواة الاجتماعية، والغني والفقير، مع أن هذا الموضوع ليس هو المحور الذي يدور عليه كتاب **أغلال العبودية**. وقد عالج هذه المشكلة بطبيعة الحال من زاوية التأثير الذي تمارسه اللامساواة الاجتماعية على قيام الأنظمة الاستبدادية واستقرارها.

يقيم المستبدون وزناً كبيراً لتراكم الثروات التي يجهدون لجمعها وتكديسها من كل حدب وصوب، وذلك ما دامت الثروات تفيدهم في إفساد الشعب. ويجرّ الثراء في أذياله البذخ، عدو الفضائل البطولية! وعندما يقيّم كل شيء بالمال، يصبح هذا الأخير بديلاً عن المواهب والجدارات، فيُكافح الناس للحصول عليه وكأنه أعظم ما في الوجود. ويغزو الجشع القلوب. وعندما يحب شعب من الشعوب المال أكثر من أي شيء آخر، يضحِّي في سبيله بحقوقه الفطرية، ويبدي استعداده للخضوع لنير الملك بأمل أن يكون هذا الأخير سخياً ومعطاء. ويسخّر الملك من جهته ثرواته لزيادة عدد صنائعه. والحقّ أن التعطش إلى الثروات يضع المال فوق الحرية، فيعرض الناس شرفهم للبيع، ولا يحجمون عن ارتكاب شائن الفعال والفواحش مقابل حصولهم على المال[1]. وهكذا تحل محل الحرية الحقيقية حرية الكسب والربح الوهمية. إن الملوك، الجادّين في إثر كل وسيلة من شأنها إفساد الشعب، ومن ثم استرقاقه واستعباده، يشجعون نهضة الصناعة والتجارة. فاللامساواة نمت، في رأي مارا، على أساس الملكية العقارية. بيد أن ثراء بعضهم المفرط، وفقر بعضهم الآخر المدقع في مجتمعات عصره المتطورة، هما في نظره من صنع ازدهار الصناعة والتجارة. فالصناعة والتجارة تسمحان لشطر من الأمة، للأقوياء والحاذقين، بامتصاص ثروات البلاد كافة، وتحكمان على الشطر الآخر ـ العدد الأكبر من المواطنين البؤساء ـ بأن يعيش في وهدة البؤس والذل بفقره واهتماماته "الحقيرة". وهكذا تزول طبقة المواطنين المستقلّين وتندحر. فالفقراء، المحرومون من كل مورد، يعجزون عن أن يستثمروا بأنفسهم أي مشروع يعود عليهم بالربح. لهذا السبب يكتب عليهم الفقر مصيراً أزلياً. ثم إنهم يُكرهون، فضلاً عن ذلك، على أن يدفعوا دمهم وحياتهم ثمناً للدفاع عن أملاك الطغاة وطمأنينتهم وسلطتهم، هم وذريتهم من بعدهم. ويهتف مارا قائلاً: أين هم أصدقاء الفقير؟ أين هم الذين سيهبّون إلى نجدته حالما يعرفون ببؤسه وشقائه[2]؟

ويقرّ مارا للتجارة ببعض النتائج الإيجابية: فهي تساعد على تحسين العلاقات بين

---

(١) **أغلال العبودية**، الطبعة الإنكليزية، ص ٢٤، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣، ٦٠، ٢٠٨.

الشعوب، وتساهم في التلطيف من طبائعها والتخفيف من صلافتها، وفي القضاء على السخيف من أحكامها المسبقة. لكنها تيسّر بالمقابل تعميم عيوب مختلف الشعوب على نطاق المعمورة بأسرها. فالتاجر الحقيقي، كما يقول، مواطن عالمي، ووطنه هو البلد الذي يتاجر فيه. وحبه للحرية يخبو وينطفئ مع خبو حبه لوطنه وانطفائه. أما رأسه فمحشوة بالمضاربات المربحة، وبالحسابات، وبطرائق جمع الذهب وتجريد الآخرين منه. إن الروح التجارية تحطّ النفس البشرية. والتاجر، إذ يخضع كل شيء للحساب، يجعل من الذهب في خاتمة المطاف معيار كل ما في الوجود.

يرسم مارا، في الطبعة الفرنسية لكتابه **أغلال العبودية**، لوحة أشدّ قتامة بعد لعواقب انتشار التجارة والمضاربة. فالمضاربة تؤدي حتماً إلى تركّز الثروات بين أيدي حفنة ضئيلة من الاحتكارات، بدل أن تجري هذه الثروات عينها عبر ألف قناة وقناة لإغناء الأمة جمعاء. ويضيف مارا قوله: إن عشيرة المضاربين والمحتكرين تقيم عادةً، على الصعيد السياسي، أوثق الصلات مع حكومات جميع البلدان التي تتواجد فيها، وتتخذها سنداً لها وركناً حامياً. ويخلع الأثرياء الجدد طبقة النبلاء القديمة عن عرشها ويحلّون مكانها. فمعظم اللوردات في إنكلترا يتحدرون من أرومة تجار أصابوا غنى وثراء. وفي فرنسا تنتمي غالبية المتنبلين الجدد إلى أسر من المضاربين وملتزمي جباية الضرائب[(١)].

يقول مارا: لم يتسع نطاق البذخ ذلك الاتساع الكبير قبل استيلائنا على ذهب بلدان العالم قاطبة. كان حب العمل، والنظام، والاقتصاد، والاعتدال يسود دورنا وبيوتنا. لكن منذ أن اغتنينا بفضل التجارة، قضى البطر على هذه الروح، وعلى قواعد سلوك آبائنا. وضربت الفوضى والرذيلة أطنابها مكانها. وقد أنزل انحلال الأخلاق وانحرافها ضرراً لا يعوض بالحرية الاجتماعية.

أعار مارا، في الطبعة الفرنسية لكتابه **أغلال العبودية**، اهتماماً خاصاً لوسائل مكافحة هذه الشرور والبلايا واتقائها. فالحاكم العاقل مُطالب بوضع حد لتراكم الثروات الخطير. ويتعيّن على الشرائع، منعاً لتفاقم التفاوت، أن تضع حدوداً قصوى للملكية. وما لم توضع حدود كهذه، فثمة واجبات تترتب على المجتمع إزاء المحرومين من أعضائه. فعلى الأغنياء أن يعنوا بمصير من حُرموا من ضروريات الحياة. ويقضي الإنصاف بتوزيع معقول لجزء من ثروات الأغنياء على الفقراء. والمواطن الذي يتخلّى عنه مجتمعه في شدّته وعوزه يعود إلى الحالة الطبيعية: فالميثاق الاجتماعي يفقد مبرّر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧١ وما يليها.

وجوده بالنسبة إلى الذين لا يملكون شيئاً. ويعتبر مارا دول العصر القديم، التي يخلع عليها هالة من المثالية، نموذجاً يُقتدى به في هذا الميدان[1].

في البلدان التي يُجلّ فيها الذهب ويُعبد، يحكم الفقر على الإنسان بالذل وبالعبودية. والنظام الأمثل، في نظر مارا، هو الذي يكون فيه حب الفقر مستلهماً من المؤسسات الاجتماعية. فما دامت ثروات الدولة مقتصرة على أرضها، وما دامت الأراضي توزع بالتساوي تقريباً بين سكانها، تبقى حاجات هؤلاء السكان وقدراتهم على إشباعها متماثلة. والحال أن المواطنين الذين تقوم فيما بينهم علاقات متماثلة، يكونون شبه مستقلّين بعضهم عن بعض، وهذا هو الوضع الأمثل للتنعم بكامل الحرية التي يُمكن لحكم أن يعطيها.

لنلحظ بهذه المناسبة أن مارا لم يكن على الإطلاق من أنصار **المساواة المطلقة**، المستحيلة في رأيه، نظراً لتباين طبائع الأفراد وقدراتهم. فلئن أدان اللامساواة الناجمة عن «أعمال الاغتصاب واللصوصية»، فقد أقرّ بالمقابل بشرعية اللامساواة المعتدلة الناجمة عن تفاوت الصفات الشخصية للأفراد، وعن حب بعضهم للعمل وللادخار، وعن ميل بعضهم الآخر إلى الكسل والتبذير. ففي مجتمع مؤلّف من مواطنين شبه متساوين، ينجم الفقر حتماً عن سوء التدبير. أما ما دامت الشعوب، الواعية لفوائد فقرها، محافظة على مؤسساتها، صائنة لها، فإن الحرية تبقى سائدة في صفوفها، كما تبقى هي متنعمة بقوة الشباب وعنفوانه[2]. وتكون العادات، لدى مثل هذه الشعوب، متسمة بالتقشف، والأذواق بالتهذيب. وبالفعل تتميّز هذه الأمم البسيطة، الفقيرة، المضيافة، باعتدال الطباع وحسن الشمائل.

غير أن هذه الأمثلة للنظام القائم على المساواة والاعتدال لم تحل، كما أشرنا إلى ذلك تكراراً، دون اعتراف مارا بضرورة الملكية الخاصة لتأمين العمل والمتع لأعضاء المجتمع الإنساني، ملكية يقتنونها بلا عائق، ويتنعّمون بها بلا خوف أو حذر. إن المجتمع المؤلَّف من مالكين صغار شبه متساوين هو المثل الأعلى الاجتماعي الذي يحلم به مارا.

* * *

إن جشع الحكومات الذي لا تردعه حرمة هو لحرية الشعوب بمثابة موت زؤام: هذا ما يؤكّده مارا. وهذه الحرية تتأذى أيضاً إذا انعدم التصميم لدى الشعوب التي تسمح لحكامها بغلها وتقييدها. فالجبن ما قاد يوماً ولن يقود يوماً إلى شيء. أما تحمّل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧ وما يليها. (٢) المصدر نفسه.

الشر فلا نتيجة له إلا أن يزداد الاضطهاد صفاقةً وسفاهةً، والطغيان قوةً وجبروتاً. والشعوب التي تبدي طاقة كهذه على احتمال الشر لا تدرك أنها إن شاءت يوماً أن تضع حداً لصعود الاستبداد فسيكون الأوان قد فات.

لكن مارا، الذي ما ونى يسخّر قلمه لشحذ روح الثورة لدى الشعب ولاستنهاض همته ولانتشاله من وهدة التخاذل وانعدام روح التصميم، لم يحاول قط التستر على العثرات والمخاطر التي تتهدد الشعب على طريق الثورة. وقد أطلق على الفصل الذي تطرّق فيه لهذه المسائل العنوان التشاؤمي التالي: «**جهود الشعب اللامجدية**». يقول مارا إن أصفاد العبودية تزداد وطأة كلما ازداد الاستبداد توطداً، ويتحمل الشعب، لأمد طويل من الزمن، تنامي الطغيان وتعاظمه. لكن لا بد أن يأتي يوم يجد فيه نفسه **مضطراً** إلى أن يفتح عينيه على جرائم الملك. عند ذاك يبدأ الهمس والتذمر، وترتفع صيحات التمرد والاستنكار هنا وهناك، وتعمّ الاضطرابات. وغالباً ما يهدأ العصيان مع إقدام الملك على التضحية بأنذل أتباعه وأسفه أزلامه، محمّلاً إياهم مسؤولية مصائب الشعب كافة. فإن كان هذا الأخير يحتاج إلى الكثير كيما ينتفض ويثور، فهو بالمقابل يرضى بالقليل كيما يهدأ ويلزم السكينة[١].

يتكلم مارا عادةً عن ثوار "الشعب" بصفة عامة، غير أنه يدرك تماماً أن ثمة جزءاً من هذا الشعب ينحاز على الدوام إلى جانب الطغاة في إبان الثورات، وأن مختلف شرائح المجتمع تضطلع بدور متباين في النضال ضد الاستبداد: «إن العظماء، والنبلاء، والأعيان، والكَتَبة، والأشخاص الذين يدينون بمناصبهم للملك، وذوي المطامع الذين يعتبرون البلاط مصدر الألقاب والأمجاد، والكهنة، والأكاديميين، والمتحذلقين، والمحتالين الذين يطلبون الاغتناء في بحر الفوضى العامة، وذلك الشطر النذل والخسيس من الشعب الذي يعيش من وراء رذائل الكبار ومنكراتهم، إن هؤلاء جميعاً ينحازون عادة إلى جانب الملك، ... في حين أن أبناء الطبقة الوسطى، وعقلاء الناس وحكماءهم، وأصحاب المروءة والأخلاق الكريمة، ممن لا يطلبون سوى الانصياع للقانون، هؤلاء هم وحدهم تقريباً الذين يأخذون بناصر الحرية»[٢].

يقول مارا: «إن العامة هم الذين يأخذون المبادرة في جميع الانتفاضات تقريباً. أما المواطنون الميسورون فلا يفصحون عن موقفهم إلا في اللحظة الأخيرة، عندما يجرفهم السيل الثوري رغماً عنهم». ويتساءل مارا، وقد انتابته الشكوك بصدد درجة

---

(١) **أغلال العبودية**، الطبعة الإنكليزية، ص ١٢١ وما يليها.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

وعي العامة وقدرتهم على تنظيم أنفسهم في مرحلة ما قبل الثورة، «عما يمكن انتظاره من تعساء منكودي الحظ لا يستطيعون الاعتماد على بعضهم بعضاً، ولا يعرفون معنى للسر». فالشعب، كما يقول مارا، عندما تستبد به مشاعر الغيظ والحقد أو يجرفه تيار اليأس والقنوط، يبادر إلى إطلاق التهديدات، ويفضح مقاصده ومشاريعه، ويتيح لأعدائه فرصة لإحباط خططه[1].

إن سحق الجموع الثائرة سهل ميسور. لذا يحتاج الشعب، في فترات الغليان، إلى قائد قادر على جمع شمل المستائين والمتذمرين، وعلى فرض نفسه على عقول الناس، وله من الحكمة والحنكة ما يمكّنه من الأخذ بيد الجموع المذعورة والمتقلبة وتسديد خطاها. والواقع أن تزعُّم المتمردين مشروع محفوف بالمخاطر. واختيار الزعيم قمين بحد ذاته بأن يثير في صفوف المتمردين خلافات ينعكس أثرها سلباً على قضيتهم. وكثيراً ما تخون الشعب المتمرد شجاعته عندما يرى نفسه عرضة لهجوم مسلح يشنه أعداؤه. وإذا انحصرت الفتنة في مدينة واحدة، ما أفضت إلى نتيجة. والواقع أن الشعب، الذي يحمل السلاح للدفاع عن حقوقه، لن يُكتب له أن يحرز النصر إلا إذا أجمعت الأمة عن بكرة أبيها على دعم انتفاضته وعلى معاضدة كفاحه. لكن حتى ولو اتفق المتمردون على شخص قائدهم، فإن النصر لن يكون بالضرورة في متناول أيديهم. فسوف يحاول العاهل أن يرشو هذا القائد، وإنْ أعجزه ذلك سعى إلى رشوة أفراد من بطانته أو ممن يتحلقون حوله كيما يسلّموه إياه أو يغتالوه. كما أنه سيعمل، في الوقت نفسه، على تحويل جموع الثائرين عن قضية الحرية، فيتشدّق بالعبارات الطنانة التي تعبّر عن ألمه الشديد من اضطراره إلى ركوب مركب العنف، وعن تفانيه في سبيل مصلحة الشعب، وعن معاناته من شرّ الفتن الداخلية. وكثيراً ما ينخدع الشعب بمثل هذه العبارات الجميلة.

وإن مُني الشعب بالفشل في محاولاته استرداد حريته، ازدادت عبوديته تفاقماً. وإنْ أحرز بالرغم من كل شيء النصر، وقفت له متاعب جديدة بالمرصاد لتحرمه من قطف ثمار هذا النصر. فحالما يطاح بصرح الطغيان ينفرط عقد وحدة الشعب: فقد كان المواطنون جميعاً يعارضون الطاغية، لكن ما أن تطرح مسألة شكل الحكم الجديد حتى يتضح أن الثوار لم يتفقوا على أي خطة مشتركة: «بعضهم يرغب في إقرار مبدأ المساواة بين جميع الفئات والمراتب الاجتماعية، وبعضهم الآخر يتطلع إلى صون امتيازاته». وفي نهاية الأمر، تحتكر فئة من الأمة السلطة العليا، فتكون النتيجة قيام نظام استبدادي

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

جديد أو عودة النظام القديم. وهذا على وجه التحديد ما حصل في إنكلترا، كما يذكّر مارا بذلك، حيث احتكر مجلس العموم السلطة بعد إعدام الملك تشارلز الأول، وسخّر هذه السلطة لخدمة مصالح أعضائه على حساب مصالح الأمة. وفيما كان الشعب، الساخط والمغتاظ، يكابد ويتحمل بصبر نير الحكم الجديد، تمكّن كرومويل، الجسور والمقدام، من الاستيلاء على مقاليد الدولة وراح يديرها بقبضة من حديد. ويقول مارا إن قادة الجماهير، في إبان الثورات، غالباً ما يكونون من الخونة أو من الطموحين المشهورين الذين ينتهي كفاحهم دوماً باستيلاء أحدهم على السلطة. والشعب، الذي كان ينتظر بفارغ الصبر خاتمة الصراع، يُطأطئ رأسه أمام السيد الجديد، باذلاً له دمه وعرقه. وبذلك تكون ثمرة النصر الوحيدة التي قطفها الشعب استبداله طاغية بآخر(١).

لا ريب في أن مارا كان يرمي من وراء هذا الوصف المتشائم لمسيرة الثورة، وللنتائج التي قد تترتب عليها، إلى تحذير الشعب من الأخطار التي تترصده، وإلى تعبئة طاقات الجماهير لدرء هذه الأخطار. ولم يكن في نية مارا إطلاقاً بثّ الخوف في قلوب أبناء الشعب وتحويلهم عن دروب الكفاح الثوري من أجل مجتمع أفضل. إن حق الشعوب في الثورة على الطاغية ليس بحاجة إلى إثبات في رأي مارا. ولشدّ ما كان يسيئه ويسخطه أن يرى الشعوب تُسلّم بقدسية سلطة الملوك، ولا ترى أن من حقها اللجوء إلى القوة لوضع حد لظلمهم وإجحافهم. ويشير بمرارة إلى أن آلام الشعب الذي يئن تحت نير ملوكه تبدو طبيعية. لكن إذا ما عاقبت الأمة حاكمها الطاغي، ارتفعت العقائر استنكاراً لهذا الفعل المنتهك للمقدسات. ويندد مارا بقوة بالذين لا يرون في جموع الشعب الثائرة إلا عبيداً آبقين لا بد من ضرب الحديد عليهم بأسرع ما يمكن(٢).

لقد اعترف العديد من المفكّرين البورجوازيين في القرن الثامن عشر نظرياً، كما نعلم، بحق الشعوب في المقاومة. لكننا نعلم، من جهة أخرى، أن اقتراحاتهم اقتصرت في الغالب عملياً على بعض المشاريع الإصلاحية السلمية. أما مارا فلم يكن يؤمن بإمكانية تحرير الشعوب بالطرق السلمية، وهو لم يشر إلى ذلك على كل حال في مذهبه السياسي. والنبرة العامة لمحاكماته نبرة ثورية بلا أدنى مراء. فعلى الشعب، كما يقول، أن يكون على أهبة الاستعداد لمقاومة الطغاة. فإنْ سُدت في وجهه سبل النضال المشروعة، فلن يبقى أمامه غير أن يشهر السلاح.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥ وما يليها.

الفصل الخامس

النظريات الاشتراكية والمشاريع التعاونية

في أجواء الغليان الفكري التي سبقت الثورة البورجوازية في فرنسا، وبالتوازي مع التيارات التي عكست ذهنية شتى الفئات البورجوازية، حقّق التيار الاشتراكي هو الآخر تطوراً مرموقاً. وقد ظهرت اشتراكية القرن الثامن عشر الفرنسية في تلك الحقبة من الزمن التي لم تكن فيها البروليتاريا قد تكوّنت بعد كطبقة، ولم تدلل بعد على أي استقلال تاريخي، ولم تصدر عنها بعد «أية حركة سياسية خاصة بها»، حقبة زمنية كانت فيها الحركة التاريخية برمتها محصورة بين يدي البورجوازية. ولئن تكوّنت النظريات الاشتراكية في مثل هذه الشروط، فقد تحتم عليها ارتداء طابع طوباوي. وترتبط هذه النظريات، على الصعيد الإيديولوجي، بتراثٍ من يوطوبيات القرنين السادس عشر والسابع عشر. بيد أنها، مع تطويرها للأطروحات التي كان قد صاغها مور، وكامبانيلا[1]، وڤيراس داليه، اعتمدت في الوقت نفسه على الصيغ والمبادئ السائدة التي رسمها الفكر البورجوازي في عصرها.

يمكننا أن نعتبر القرن الثامن عشر، بمعنى من المعاني، مرحلة جديدة في تاريخ الاشتراكية. فالأشكال التقليدية للتعبير عن الأفكار الاشتراكية ـ الروايات الطوباوية، والحكايات عن نظام شيوعي مزعوم قام في مكان وزمان ما ـ كانت لا تزال تتمتع برواج وشعبية عظيمين. لكن ثمة شكلاً جديداً ظهر إلى جانبها: النظرية الاشتراكية للمجتمع. ولئن لم تأت الرواية الطوباوية الفرنسية في القرن الثامن عشر بجديد يُذكر يضاف إلى

(١) توماسو كامبانيلا (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩): فيلسوف وشيوعي خيالي إيطالي، انضم إلى الرهبانية الدومينيكانية في سن الخامسة عشرة، وعارض السكولائية، واضطهده ديوان التفتيش بسبب تفكيره الحر. حاول في عام ١٥٩٩ أن يثير تمرداً لتحرير إيطاليا من الحكم الإسباني، فانكشف أمر المؤامرة وأودع في السجن ٢٧ عاماً بعد عمليات تعذيب وحشية، وفيه كتب كتابه حول المجتمع الشيوعي الأمثل، الذي يصف فيه جمهوريته الفاضلة كمجتمع لاهوتي يحكمه حكماء وقساوسة ويتقيّد بقوانين العقل. (م)

الإرث الإيديولوجي للقرنين السابقين، فإن النظرية الفرنسية في الاشتراكية مارست بالمقابل تأثيراً لا يستهان به على التطور اللاحق للفكر الاجتماعي.

لقد سبقت لنا الإشارة إلى الدور المهمّ الذي لعبته نظرية الحق الطبيعي في تكوين الفكر الاجتماعي البورجوازي، وقد كان لهذه النظرية أيضاً تأثير لا يُنكر على تطور الأفكار الاشتراكية. فالنظريات الاشتراكية لم تكن ذات يوم غريبة عن نظرية الحق الطبيعي، على مدى تاريخها الطويل العريق. فالعديد من كتّاب العصور القديمة كالوا المديح، كما نعلم، للنظام المشاعي الذي عرفه الإنسان الطبيعي (سينيكا)[1]. وإننا لنلمس حتى في التعريف الذي أعطاه هوغو غروتيوس[2]، أحد أشهر منظّري الحق الطبيعي في القرن السابع عشر، للحالة الطبيعية، آثار التصورات الاشتراكية. فقد كتب غروتيوس يقول: «لقد أعطى الله الجنس البشري بصفة عامة، بعد خلق العالم مباشرة، حقاً على أشياء الأرض كافة، وجدد هذا الامتياز مع تجدد العالم بعد الطوفان. لقد كان كل شيء آنذاك مشتركاً». وهكذا صاغ المنظّرون القدامى للحق الطبيعي أطروحات استطاع الكتّاب المتعلقون بالأفكار الاشتراكية استخدامها بدون إدخال أي تعديل عليها. وهذا ما جعل اشتراكيي القرن الثامن عشر يعتبرون أنفسهم، عن حق، ورثة ومتابعين لتراث قديم يحظى باحترام شامل.

وغابراً كان مذهب الحق الطبيعي قد انعكس أثره في الوصف الذي قدمه الكتَّاب الإغريق القدامى عن عادات الشعوب البربرية وتقاليدها. فهؤلاء الكتاب، المتشبعون بأفكار الحق الطبيعي والحالة الطبيعية، بحثوا عن السمات المطابقة لهذه الأفكار ووجدوها في حياة السقيتيين[3] الاجتماعية. وقد اتسم الفكر الاجتماعي للقرن الثامن عشر بأمثلة مشابهة، وإنْ حل متوحشو أميركا بصورة رئيسية محل السقيتيين. ومنذ عام ١٧٠٤، أي عند مطلع القرن الثامن عشر، كان قد صدر كتاب تضمن صورة نموذجية

---

(١) لوقيوس أنايوس سينيكا (٤ق.م ـ ٦٥ب.م): فيلسوف رواقي روماني، مؤدب نيرون الذي أعدمه بعد ذلك. من القائلين بمذهب وحدة الوجود، وأشهر آثاره المبادئ الأخلاقية، وفيه يربط فلسفة الأخلاق، وهي في الأساس فلسفة فردية، بمهام المجتمع والدولة. وكان لفلسفته في الأخلاق تأثير بالغ في الإيديولوجيا المسيحية. وقد اعتبره إنجلز "عم" المسيحية. (م)

(٢) هوغو غروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥): قاض وعالم اجتماع ورجل دولة هولندي، نصير بارز لنظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. ساعدت أفكاره على تحرير نظرية الدولة والقانون من تأثير اللاهوت والنزعة السكولائية. (م)

(٣) السقيتيون: شعب إيراني الأصل، أسس في سقيتيا، الواقعة في شمال شرقي أوروبا بين الدانوب والدون، دولة انحلت تدريجياً في القرنين الثاني والأول ق.م. (م)

لـ "المتوحش الطيب"، جرى فيما بعد تقليدها مراراً وتكراراً، وهذا الكتاب هو: **محاورات أو محادثات بين متوحش والبارون دو لا هونتان** لنيقولا غودڤيل Gueudeville. وقد قارن المؤلِّف بين عادات الشعوب البدائية في العالم الجديد وبين حياة شعوب أوروبا المتحضرة. فقد أقام "**المتوحش**" في أوروبا، وتعرّف إلى حضارتها، كما تعرف البارون الرحالة إلى حياة المتوحشين في أميركا. ومن نافل القول إن المؤلِّف يتعاطف لا مع الحضارة الأوروبية، بل مع حضارة هؤلاء "المتوحشين". فحياة المتوحشين هي الأفضل لأكثر من سبب: «هؤلاء الناس لا يعرفون معنى هذا لك وهذا لي، ولا السيطرة ولا الطاعة، وإنما يعيشون في ظل قدر من المساواة يتفق مع فطرتهم». ويتميّز المتوحش، أي إنسان الطبيعة، بشيمه الأخلاقية السامية. فهو طيب وصالح بالفطرة، في حين أن الحضارة الأوروبية المعاصرة، القائمة على الملكية الخاصة والعبودية، وعلى التعارض بين الرخاء والفقر، تؤدي إلى انحطاط الإنسان خلقياً. إن "**متوحش**" غودڤيل شخص متخيّل. بيد أننا نلتقي سماته الأساسية في مؤلفات القرن الثامن عشر اللاحقة، وفي حكايات مبشّري ذلك العصر، وفي الكتابات الوصفية لعدد من الرحالة، وفي الروايات. وقد كنا تعرّفنا إلى هذا المتوحش في يوطوبيا ديدرو التاهيتية. والحق أن كل هذا الأدب، الذي كمّل وجسَّد عيانياً المخططات العقلانية المجردة للحق الطبيعي، مارس، بلا أدنى مراء، تأثيراً عظيماً على الفكر الاشتراكي في ذلك القرن.

- ١ -

مسلييه

إن كتاب جان مسلييه Meslier **الوصية** هو واحد من أوائل المؤلّفات الاشتراكية الصادرة في القرن الثامن عشر وأكثرها ابتكاراً وأصالةً.

لقد كان عدد أنصار المساواة الاجتماعية ومشاعية الممتلكات كبيراً ولا ريب في صفوف مفكّري عصر الأنوار في فرنسا. لكن عند مسلييه، وعنده فقط، تقترن الدعوة إلى هذه المساواة وإلى هذه المشاعية بدعوة أخرى إلى رصّ صفوف المضطهَدين للنضال وتوحيدها ضد المضطهِدين. ومن صفوف مفكّري ذلك القرن يبرز العديد من الأعداء الألداء للكنيسة المسيحية وللتصور الديني للعالم. لكن عند مسلييه، وعنده فقط، تُسخّر النزعة الإلحادية الكفاحية كسلاح مباشر في الصراع ضد المبادئ الأساسية للمجتمع الطبقي.

لقد ارتبطت حياة مسلييه بأكملها بالريف. فقد ولد مسلييه عام ١٦٦٤ في مازرنيه

في مقاطعة شمبانيا، وأمضى سني طفولته في تلك القرية حيث حصّل تعليمه الأول. وبعد أن أنهى دراسته في مدرسة رانس الإكليركية عُيّن كاهناً لبلدة أتريبيني، فأقام فيها حتى وفاته، يكاد لا يبارحها على الإطلاق. وفي الريف أيضاً وقع أهم حدث في حياة الكاهن مسلييه الرتيبة المسالمة: فقد استاء مرة من تصرّف سيد المنطقة فهاجمه من فوق منبر الكنيسة، فجلب على نفسه ملامة رؤسائه الدينيين وغضبهم.

من بؤس القرويين المضطهدين وآلامهم تتشكّل خلفية كتاب **الوصية**. فقد عاش مسلييه هذا الكتاب وكتبه في مطلع القرن الثامن عشر، أي في مرحلة تاريخية كانت من أشق المراحل في حياة الطبقة الفلاحية الفرنسية في ظل الإقطاع. وقد ترك لنا لابروييير[1] La Bruyère اللوحة القاتمة التالية عن حياة الفلاحين في أواخر عهد الملك لويس الرابع عشر. فقد كتب يقول: «إننا نشاهد بعض الحيوانات الوحشية تدب، ذكوراً وإناثاً، في أنحاء الريف، سوداء داكنة أحرقتها الشمس، مرتبطة بالأرض، تنقّب فيها وتقلبها بعناد لا يُقهر، إنْ علت أصواتها بدت وكأنها قادرة على النطق، وإنْ انتصبت على أقدامها كشفت عن وجه إنساني. هذه الكائنات بشرية في الواقع، وهي تؤوب إلى أوكارها مع حلول الظلام، حيث تعيش على الخبز الأسود والماء وجذور النباتات. إنها توفّر على البشر مشقة البذر والحرث والحصاد من أجل العيش، وتستحق لذلك ألا تُحرم من الخبز الذي زرعت».

إن الانحطاط العام للاقتصاد وللمستوى الثقافي في الأرياف في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، واقعة أكّدها جميع المراقبين المعاصرين. وتشكّل المذكرة التي وضعها مفوّضو الملك، الموفدون إلى المقاطعات في عام ١٦٨٧ للتحقيق في أوضاع المزارعين العامة، واحدة من أبلغ الشهادات بهذا الصدد. وقد ارتأى هؤلاء المفوضون أن يخرجوا عن إطار مهمتهم الضيق، وأن يقدّموا لوحة شاملة عن وضع الجماهير الشعبية.

ومما قالوه في مذكرتهم أنهم لم يبالوا بادئ الأمر بفقر الريف لأنه موضع شكوى دائمة. غير أن الوقائع أقنعتهم بخطورة هذا الفقر. فحيثما تنقلوا كان افتقار الريف يبرز لعيونهم بجلاء صارخ: فالدور تتداعى ولا تجد من يرممها، والمزارعون الملاّكون يبيعون أراضيهم، ولم يعد ثمة أثر لأصحاب المزارع الميسورين الذين يملكون ماشية وقدراً من الرأسمال، وأمست زراعة الأرض وقفاً على المؤاكرين الفقراء، المعتازين

---

(١) جان دو لا بروييير (١٦٤٥ ـ ١٦٩٦): كاتب فرنسي اشتهر بكتابه **الطبائع** الذي صور فيه أخلاق زمانه تصويراً انتقادياً لاذعاً. (م)

للأدوات الزراعية، والعاجزين عن زراعة الأرض على النحو الذي يليق، والغارقين في الديون حتى آذانهم. وإن أبسط كارثة طبيعية كفيلة بالقضاء على محصول هذا المؤاكر وبإرغامه على تسوّل لقمة عيشه. ويقتصر طعام الفلاحين في العديد من المناطق على الخبز الأسود؛ وفي بعض المناطق الأخرى لم يحصل الفلاحون حتى على حاجتهم من هذا الخبز، مما اضطرهم إلى الاقتيات بمزيج من جذور الخنشار وطحين الشوفان والشعير. ولا يملك الفلاح سوى أسماله، وليس في مقدوره أن يدّخر شيئاً لأيام الشدّة[١].

ويطالعنا وصف مماثل عند ڤوبان[٢] Vauban رجل الحرب والاقتصاد الشهير في عهد لويس الرابع عشر. فقد لاحظ ڤوبان تقدم سيرورة افتقار السكان الريفيين، وخلص إلى القول بأن انحطاط الريف، من الناحيتين المادية والمعنوية، هو بمثابة ظاهرة عامة[٣]. وقد لاحظ بواغيوبير[٤] Boisguillebert أيضاً، في كتابه **تفاصيل فرنسا**، تسارع سيرورة نزع يد الفلاحين عن أراضيهم التي يضطرون إلى بيعها بأبخس الأثمان، وتزايد مساحة الأراضي المهجورة[٥]. وقد تجلّى الانحطاط الاقتصادي العام للريف بوضوح من خلال إفلاس الفلاحين الميسورين أو نزوحهم، وتساوي غالبية سكان الريف في رزوحهم تحت نير البؤس والشقاء. ولئن أظهر الفلاح تشبثاً شديداً بأرضه، فلخشيته من السقوط بين براثن الفقر المدقع. فمع انفصام آخر صلة تربطه بالأرض، لم يجد مفراً من الالتحاق بطوابير المعوزين والمشرّدين.

إن معظم الذين حاولوا تعليل أسباب افتقار الفلاحين اعتقدوا بأن سيرورة انحطاط الأرياف التي وصفوها ناجمة أساساً ومباشرة عن السياسة الضريبية للحكومة. بيد أن هذا التعليل، الذي لفت الانتباه في الحقيقة إلى إحدى الآفات الأساسية التي يكابد منها سواد الفلاحين في فرنسا، أهمل التناقض الأساسي للقرية الإقطاعية: الفلاح المستغَل وسيده الذي يستغِلّه. ربما كان عبء الضرائب المرهق حقيقاً بأن يسترعي انتباه المراقب

---

(١) **مراسلات المفتشين العامين للمالية مع معتمدي المقاطعات**. . ، نشرها أ. م. دي بواليل، م١، باريس ١٨٧٤، ص ٧٨٢ وما يليها.

(٢) سبستيان ڤوبان (١٦٣٣ ـ ١٧٠٧): ماريشال فرنسي، شغل منصب مفوض عام لشؤون التحصين، وحصّن بالفعل عدداً من المدن الفرنسية. لكن انتقاده للسياسة العامة أفقده حظوته لدى الملك لويس الرابع عشر. نشر بلا إذن الرقابة مشروعاً للعرش الملكي، فصُودر قبيل وفاته. (م)

(٣) **مراسلات المفتشين الماليين**. . ، م١، ص ٧٣٨.

(٤) بيير بواغيوبير (١٦٤٦ ـ ١٧١٤): اقتصادي فرنسي، مؤلف **تفاصيل فرنسا** و **قدر فرنسا**. (م)

(٥) **بواغيوبير**، في سلسلة كبار الاقتصاديين، م١، ص ١٨٩.

المتجرد قبل أن يسترعيه الاستغلال الإقطاعي الذي تقره التقاليد. وربما لعب الموقع الاجتماعي لواضعي هذه الأبحاث، أي انتماؤهم لطبقة النبلاء أو على الأقل ارتباطهم بها، دوراً لا يُستهان به في تغافلهم عن عبء الأتاوات الإقطاعية. لكن مهما يكن من أمر، فإن العلاقات الإقطاعية كانت لا تزال تلعب، بلا جدال، دوراً فاصلاً في الحياة الاقتصادية للسكان الريفيين في مطلع القرن الثامن عشر، مع أن مسيرة التاريخ كانت قد حكمت بالانقراض على بعض سمات الإقطاعية في فرنسا. وهذه السمات، التي أكل الدهر عليها وشرب في العديد من المقاطعات، كانت لا تزال حية في مقاطعة شمبانيا حيث كانت وطأتها شديدة وقاسية. فنحن نعلم أن القنانة وبعض الأتاوات الإقطاعية، التي تم إلغاؤها في معظم أرجاء فرنسا تقريباً، ظلت قائمة في مقاطعة شمبانيا حتى ثورة ١٧٨٩. لذلك كان السيد الإقطاعي، في نظر مسلييه، ألد أعداء الفلاح، على الرغم مما كان يكنّه من كره ومقت لملتزمي جباية الضرائب ولنظام سلب الطبقة الفلاحية ونهبها من قبل الدولة.

كانت سياسة لويس الرابع عشر الضريبية والتجارية تستنزف الأرياف حتى آخر قطرة دم وتجرّدها مما يتبقى لها بعد تلبية مطالب الإقطاعيين ورجال الدين. وحسبنا أن نفكّر بما هدر، في عهد لويس الرابع عشر، من طاقات الشعب وموارده إرضاءً لطبقة النبلاء وللبورجوازية التي كانت قد أخذت ترفع رأسها. وحسبنا أن نتذكر أن عبء الدولة كان يقع، بكامل وطأته تقريباً، على كاهل الجماهير الفلاحية، حتى ندرك أهمية المكانة التي احتلتها الضرائب في كتابات مؤلِّفي ذلك العصر. ففي نهاية القرن السابع عشر كان الضغط الضريبي قد غدا لا يُطاق بالنسبة إلى شرائح الطبقة الفلاحية كافة، فكانت يقظة عفوية للروح الثورية. ولم تتمثل هذه اليقظة بمقاومة الفلاحين السلبية لجباية الضرائب التي كثيراً ما كانت تستوجب اللجوء إلى القوة فحسب، بل اتسمت نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر أيضاً بثورات فلاحية معلنة، متفاوتة في أهميتها واتساع رقعتها. وكانت هذه الثورات تُقمع في بعض المقاطعات لتنفجر في بعضها الآخر، وكثيراً ما كانت تصفيتها تقتضي جهوداً جبارة من قبل الحكم.

ذلك إذن كان المناخ الاجتماعي والسياسي الذي كتب فيه مسلييه **الوصية**. لنأت الآن إلى تحليل المصادر التي نهل من معينها. فالشواهد الأدبية التي وردت بكثرة في **الوصية** تدل في الواقع على تبحر المؤلّف وسعة اطلاعه. ولا ريب في أنه دان بسعة الاطلاع هذه لإقامته في المدرسة الإكليركية. والكتاب الذي تمعّن في دراسته وأتى على ذكره أكثر من مرة كان بالطبع **التوراة**. وقد اتسم موقفه منه بالغموض والالتباس. فهو يعتبره بالإجمال حافلاً بالحكايات الخرافية السخيفة، المضحكة، بل المضرّة أحياناً. غير

أنه يجد فيه أيضاً أفكاراً قريبة من أفكاره، فيستشهد بها بطيبة خاطر لدعم حججه. والكاهن فيه يوفّر له في هذا المجال مادة وفيرة وثمينة في شكل أخّاذ ومعبّر[١]. وكان مسلييه مطلعاً أيضاً على نصوص "آباء" الكنيسة المسيحية الأولى و"فقهائها"، لكنه لم ينهل من معينها إلا فيما ندر. فقد اعتمد، بعد التوراة، على الكتّاب اللاتين والإغريق، وعلى الأخص الأوائل. وكان لوقراسيوس من كتّابه المفضلين[٢]. وقد استشهد، باهتمام وتعاطف واضحين، بوصف أوفيديوس لـ "العصر الذهبي"[٣]. ولم يكن يجهل أعمال فيرجيليوس، ولوقيانوس، وطيطس ليفوس، وتاقيطس. وقد اطلع في المدرسة الإكليركية على مؤلفات علماء اللاهوت الفرنسيين وفلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر في فرنسا. وكان يعرف بلا أدنى ريب كتابات خطباء "الرابطة الكاثوليكية"[٤] في القرن السادس عشر، وقد كرّس فصولاً بأكملها لدحض آراء ديكارت ومالبرانش[٥]. ومونتانيي[٦] هو أكثر من يستشهد به من بين كتّاب بلاده العلمانيين، إذ كان يعدّه حجة لا تقبل آراؤه طعناً أو نقاشاً. غير أنه كان في متناول مسلييه بلا ريب، عندما أكبّ على كتابة **الوصية**، مؤلّفات كتّاب أقرب إليه في الزمن، ومنهم لابروبير على سبيل المثال. وقد اطلع بكل تأكيد على **قاموس** بايل[٧] Bayle، كما اطلع في أرجح الظن، من بين كبار كتّاب الماضي السياسيين، على مؤلفات فيليب دو كومينز[٨] Commynes. وقد أتى على ذكر عدد من الكتب الصادرة في عصره منها: **فكر مازاران**، و**الجاسوس التركي**، و**خلاص أوروبا في عام ١٦٩٤**، و**مغامرات تيليماك** لفينلون. فعلى الرغم من ظروف الحياة الريفية غير المؤاتية، تابع مسلييه باهتمام الحركة

(١) **وصية جان مسلييه**، نشره ر. شارل، م١، أمستردام، ١٨٦٤، ص ٥.
(٢) المصدر نفسه، م٣، ص ٣٠٥.
(٣) المصدر نفسه، م٢، ص ٢٥٢.
(٤) كانت "الرابطة الكاثوليكية" منظمة كاثوليكية مناضلة أُسست في فرنسا في القرن السادس عشر لمحاربة البروتستانت.
(٥) نيقولا دو مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥): فيلسوف فرنسي ينتمي إلى المدرسة الديكارتية. من أشهر مؤلفاته **البحث عن الحقيقة**. (م)
(٦) ميشال دو مونتانيي (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢): كاتب ورجل دولة فرنسي. من أشهر أعماله **المقالات**. وكان من أنصار النزعة الشكية. (م)
(٧) بيير بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦): كاتب فرنسي مؤلف **القاموس التاريخي والنقدي**، كانت روحه النقدية بشيراً بالفكر الفلسفي للقرن الثامن عشر. (م)
(٨) فيليب دو كومينز (١٤٤٧ ـ ١٥١١): كاتب حوليات، وله مذكرات عن عهدي لويس الحادي عشر وشارل السابع. (م)

الأدبية في زمنه. وقد فارق الحياة في سن متقدمة بعد أن أدى بنزاهة، طيلة سنوات وسنوات، فرائض منصبه الكنسي، المتعارضة مع قناعاته الصحيحة. وثمة رأي غير بعيد الاحتمال يقول إنه انتحر، وهذا الرأي يجد ما يدعمه في **الوصية** بالذات ولو على نحو غير مباشر. وقد كتب مسلييه **الوصية** عندما أدرك أن نهايته أمست وشيكة. ولأنه شعر بأن ساعة رحيله عن هذا العالم قد دنت، وجد في نفسه القوة الكافية للإقدام على ما لم يتجرأ عليه قط من قبل: أن يجهر بحقيقة طال اعتمالها في نفسه واختمارها في رأسه، حقيقة العلاقات البشرية، والدين، والدولة، والنظام الاجتماعي. فقد كتب يقول في مقدمة **الوصية**: «أصدقائي الأعزاء، نظراً إلى أنه من غير المباح لي أن أجهر، وأنا على قيد الحياة، بما أراه من رأي في الطريقة التي يُساس بها البشر ويُحكمون، وفي عباداتهم وعاداتهم وأعرافهم، ونظراً إلى الخطر الجسيم والعواقب الوخيمة التي قد تترتب على رأيي هذا فيما لو أفصحت عنه، فقد قر عزمي على اطلاعكم عليه بعد موتي»[1]. وعلى فكرة الموت الوشيك هذه ختم كتابه كما استهله: «بعدئذ لن أبالي البتّة بما يفكرون، ويحكمون، ويقولون، ويفعلون في هذا العالم.. فأنا من الآن أكاد لا أشارك في ما يحدث في العالم. إن الأموات، الذين سألتحق بهم عما قريب، لا يُبالون بشيء ولا يهتمون لشيء»[2].

* * *

يكمن مفتاح **الوصية** في أفكارها الاجتماعية والسياسية. فقد انتقد مسلييه انتقاداً مراً في هذا الكتاب، وعلى جميع الأصعدة، العلاقات الاجتماعية القائمة في فرنسا في زمنه؛ بيد أن نقده تخطّى إطار هذه المسائل. فقد حلّل وأدان في كتابه المجتمع الطبقي بعامة، والتناقضات الاجتماعية الملازمة لهذا المجتمع، وتنظيمه السياسي، والدين الذي يبرره. وينطلق مسلييه، في تقييمه للنظام القائم ولمؤسساته، من مسلمات الأخلاق، مصوّراً إياها أحياناً وكأنها معايير "الحق الطبيعي". ويقول إن أكثر ما يرغب فيه البشر السلم، والطيبة، والعدل، وهي منبع سعادتهم، وإن لا شيء أقبح وأفظع من الفتن، والانقسامات، والكذب، والظلم، والدجل، والطغيان؛ فهي تقضي على أفضل ما في الإنسان، وعنها تنشأ جميع المصائب والآفات التي يكابد منها في حياته. وتشهد تجربة الحياة برمتها أن الضلال والشر يسودان هذه الأرض. ودموع الشعب المتألم، المهان والمضطهَد من قبل الأغنياء والعظماء، لا توحي إلاّ بمقت هذه الحياة وبازدرائها[3].

---

(١) **الوصية**، م٢، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، م٣، ص ٥٦٣.

(٣) المصدر نفسه، م١، ص ٥.

بعد ذلك يُخضع مسلييه لنقد دقيق مفصَّل، وعلى مدى فصول عدة، "**تجاوزات**" النظام الاجتماعي القائم. أول هذه التجاوزات، أو بالأحرى أول هذه الأخطاء، يتمثل في نظره «في ذلك التفاوت الكبير الذي نلمسه في كل مكان بين مختلف أوضاع الناس»[١]. ويقول مسلييه إن بعضهم يبدو وكأنه ولد ليفرض سيطرته وطغيانه على الآخرين، وليحصل على ما يبتغيه من هذه الدنيا، في حين يبدو بعضهم الآخر وكأنه ما ولد إلاّ ليحتل مكانه في عداد الأشقياء والعبيد البؤساء، وليرزح طول حياته تحت نير العذاب والشقاء. ولا يجد هذا الجور ما يبرره في الجدارات الشخصية لأصحاب الامتيازات أو لأسلافهم: فأجداد هؤلاء الذين يتبجحون بأصلهم النبيل كانوا دمويين، قساة القلوب، مضطهدين، طغاة، غدارين، وقتلة آبائهم. ويتابع مسلييه قائلاً: لقد برَّروا في الماضي، ولا يزالون يبررون اليوم، أبشع الاغتيالات وأعنف الاغتصابات بحجة خادعة كاذبة، هي حجة العدالة، واعتبروا فتحاً ما هو في الواقع محض عمل من أعمال اللصوصية. إن النبلاء، المجحفين، القساة، المغتصبين، يتظاهرون بالدفاع عن الحريات، وعن حقوق الشعوب، وعن دينها وشرائعها، في حين أنهم في الحقيقة مخادعون منافقون وملحدون.

يقول مسلييه: إن البشر جميعاً متساوون بطبيعتهم، وإن لهم جميعاً، وبالتساوي، الحق في أن يعيشوا وأن يتنقلوا فوق هذه الأرض، وأن يتنعموا، بالتساوي أيضاً، بحريتهم الطبيعية، وبخيرات الأرض، وذلك بأن يعملوا جميعاً عملاً نافعاً ليحصلوا على الأشياء الضرورية والنافعة لهذه الحياة. أما حالة التبعية، التي ترفع أكثر مما ينبغي من شأن بعضهم وتحط من شأن بعضهم الآخر، وتعطي أكثر من اللزوم لبعضهم ولا تدع شيئاً لبعضهم الآخر، فهي مجحفة، مقيتة ومتعارضة مع الحق الطبيعي. فالفيلسوف الوثني والفيلسوف المسيحي يُجمعان على الاعتراف بمساواة البشر الطبيعية. وإن أسماء الملك، والأمير، والعاهل، والسيد، والنبيل، والتابع، والخادم، والمعتوق، والعبد، أسماء أوجدها الطموح والجشع وأنجبها الطغيان والهوان. أفلم يدعُ المسيح البشر إلى اعتبار أنفسهم إخوة؟ أفلا يتعين على المرء بالتالي أن يخجل من صفته النبيلة، لا أن يفاخر بها؟

بعد هذه التأملات العامة، ينتقل مسلييه إلى التعريف العيني بالعلاقات الاجتماعية في الريف الفرنسي في عهده. فالفلاحون في هذه الأرياف عبيد للنبلاء ليس إلاّ. فلا شيء يضاهي حياة الفلاح الفرنسي بؤساً وشقاء. فهو يعمل لحساب السيد النبيل ولا

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ١٦٩.

يكاد يجني ما يسدّ به رمقه من كده المضني. فالنبلاء لا يكفيهم أن يفوزوا بالعز والجاه، وأن يستأثروا بأخصب الأراضي، بل يتطلعون أيضاً إلى أن ينتزعوا، بالقوة أو بالحيلة، ما يملكه الفلاحون، وإلى أن يفرضوا عليهم أتاوات، وسخرات، وخدمات ليست من حقهم في الواقع. وهم يستاؤون إنْ لم يحصلوا على كل ما يطلبون وإن تأبى الناس عن الزحف على بطونهم أمامهم. وحتى أصغر نبيل في القرية يبث رهبته في قلوب الفلاحين ويبتز منهم ما استطاع. ولقد كان سواد الشعب سيذوق طعم السعادة لو لم تعذّبه هذه القملة الشريرة، ولسوف يبقى مصير سواد الشعب العذاب والشقاء ما لم يقعصها.

ويردف مسلييه قائلاً: «إنهم يحدثونكم، أيها الأصدقاء الأعزاء، عن الشيطان، بل يروعونكم بذكر اسمه فحسب. فقد حملوكم على الاعتقاد بأن الشياطين أفظع ما في الوجود وأرهبه، وأنها ألد أعداء خلاص البشر، وأنها تتكالب على إهلاكهم وعلى إتعاسهم إلى أبد الآبدين في نار جهنمها. لكن ثقوا، يا أصدقائي الأعزاء، أن هؤلاء الناس الذين حدثتكم عنهم هم شياطينكم الحقيقيون؛ فإن كان عليكم فعلاً أن تتوجسوا خيفة من أعداء أقوياء وخصوم **أشرار**، فإنما من هؤلاء **العظماء والنبلاء والأثرياء** تحديداً، لأنهم هم الذين يدوسونكم بأقدامهم، ويسومونكم العذاب، ويحكمون عليكم بالبؤس الذي أنتم فيه. وهكذا، فإن **رسامينا** يقعون في الخطأ ويجانبون الصواب عندما يصورون الشياطين في لوحاتهم في صورة مسوخ فظيعة، تقشعر لرؤيتها الأبدان. فحري بهم أن يعطوا هذه الشياطين شكل أولئك **السادة العظام والنبلاء**، أو هاتيك **النساء والآنسات** الفاتنات المتبرجات، المتأنقات، المخضبات، المعطرات، المقصبات الشعر، المتبرجات بالذهب والفضة والأحجار الكريمة. إن الأبالسة التي يصفها لكم خطباؤكم ورسّاموكم، ويصورونها بأشكال ووجوه قبيحة ومخيفة، ما هي في الحقيقة إلاّ كائنات وهمية لا يخشاها سوى الأطفال والجهلة، لأنها لا تلحق إلاّ أضراراً وهمية بمن يرتهبها. أما الأبالسة والعفاريت التي أحدثكم عنها فما هي بوهمية على الإطلاق، وإنما مرئية فعلاً، وتعرف حق المعرفة كيف تفرض سطوتها ورهبتها. كما أن المصائب التي تنزلها بالفقراء حقيقية وملموسة»[1].

أما الوجه الثاني للتجاوز والعسف فيتمثّل في وجود أشخاص، لا فائدة تُرجى منهم، على رأس المناصب المسؤولة، وأدهى من ذلك أن هؤلاء يستغلون مناصبهم لنهب الشعب واضطهاده. فهل من العدل أن يعيشوا على نفقة هذا الأخير؟ ولم يدرج

---

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ١٦٩ ـ ١٨١.

مسلييه في عداد هؤلاء الناس، المرتفع عددهم للغاية في فرنسا بحسب تقديره، "طوابير الأوغاد" الذين لا حرفة لهم يحترفونها سوى الاستعطاء والتسول، فحسب، بل أيضاً "الأغنياء التنابل" الذين يعيشون في بطالة دائمة ولا هم لهم ولا مسعى سوى الركض وراء ملذاتهم، وفي مقدمتهم أعضاء الإكليروس. ويتساءل مسلييه عن الجدوى من وجود كل هؤلاء القساوسة، ورؤساء الأديرة، والكهنة، والخوارنة، والرهبان والراهبات؟ والحال أنهم ينعمون بخيرات الدنيا ومسرّاتها كافة من دون أن يؤدوا عملاً يُذكر. وأكثر ما يثير الدهشة والاستغراب في حياة الرهبان أن هؤلاء الناس الذين نذروا التخلّي عن هذا العالم، وعن أباطيله وإغراءاته، لم يتوانوا عن تملّك الثروات الطائلة وعن العيش في رغد وهناء. ويدرج مسلييه في عداد "التنابل" الذين يلحقون أفدح الأضرار بالشعب ويعيشون على نفقته، أعضاء السلك القضائي، وملتزمي جباية الضرائب، و«حراس الملح والتبغ»، أي أولئك الأوغاد والمحتالين الذين يجوبون البلاد من أقصاها إلى أقصاها سعياً وراء الغنيمة. ويدّعي "الأغنياء التنابل" أنهم ليسوا بحاجة إلى العمل لأن مداخيلهم تكفي وتفي، غير أن ممتلكاتهم ما كانت ستدر عليهم المداخيل لولا عمل الآخرين. أفليس من الحماقة بمكان إعالتهم والإنفاق عليهم على حساب عمل الآخرين!

تلكم هي، في رأي مسلييه، السمات الأساسية لبنية فرنسا الاجتماعية في عصره. وقد تركّز نقده، كما رأينا، على العلاقات الاجتماعية السائدة في الريف في ظل النظام الإقطاعي. فـ "الشعب" المضطهَد من قبل النبلاء والأثرياء هو "الفلاحون"، إذ إن كلمة "شعب" ترادف عند مسلييه كلمة "فلاح". أما النبلاء والأثرياء الذين يستغلّون الشعب، فهم في عرفه ممثلو الأرستقراطية الإقطاعية والكنسية، وقد يضيف إليهم أحياناً موظفي الملك. وقد غابت البورجوازية والعلاقات البورجوازية قيد التكوين عن حقل رؤيته، إن جاز التعبير، وإنْ كان أدرك ـ ولنا إلى ذلك عودة ـ بعض الظاهرات التي تميز النظام البورجوازي، والتي قادته إلى استخلاص نتائج هامة شتى على الصعيد النظري. وبالإجمال، لم يعنَ مسلييه بالتحليل التاريخي للوقائع الاجتماعية إلاّ في حدود ضيقة للغاية.

ارتبط نقد مسلييه للعلاقات الاجتماعية في ظل الإقطاع ارتباطاً مباشراً بنقده لشكل الإقطاع السياسي: الحكم الملكي المطلق الذي خصّه بالجزء الأكبر من مؤلَّفه.

فالأباطرة، والملوك، والأمراء هم جميعاً من الطغاة: تلك هي أطروحة مسلييه المركزية. إنهم يضطهدون، في كل زمان ومكان، الشعوب الخاضعة لهم ولا يتصرفون إلاّ وفق أهوائهم. وتبلغ بهم عجرفتهم ووقاحتهم وصلافتهم حداً لا يحجمون معه عن

التذرع بإرادتهم وحدها، من دون أي حجة معقولة أخرى، لتبرير ما يستنونه من قوانين وما يرسمونه من قرارات. وتتجلّى آفة الاستبداد بوجه خاص في فرنسا. فملوكها هم بمثابة آلهة صغار، أقنعهم المتملقون والمتزلفون بأن لهم مطلق حق التصرّف بحياة رعاياهم وأرزاقهم. وهم بالفعل لا يوفرون لا هذه الحياة ولا هذه الأرزاق، بل يضحّون بالغالي والرخيص على مذبح مجدهم وطموحهم وبخلهم وأفعالهم الثأرية.

حينما يعلن مسلييه أن سياسة ملوك فرنسا تتعارض مع مصالح الشعب، يذهب به الفكر، في المقام الأول، هنا أيضاً إلى مصلحة الريف والفلاحين. فيقول إن الملوك، بغية ابتزاز مال رعاياهم، يثقلون كاهلهم، ولأتفه الأسباب، بشتى أنواع الغرامات والأتاوات والرسوم. وإذا ما تخلّف الناس عن الدفع، أرسلوا الحاميات إلى القرى لإرغامهم على التسديد، فيجد الشعب نفسه مكرهاً على إطعام هؤلاء اللصوص أيضاً. ومهما اشتكى الناس وتذرعوا ببؤسهم، فإنهم لن يلقوا أذناً صاغية. وهكذا يضطر الفقراء إلى أن يعطوا الملك آخر فلس يملكونه خشية أن تُصادر أرزاقهم أو أن يُزجّ بهم في السجون. وإن شعار الملوك ورؤساء حكوماتهم معروف تماماً: استنزاف الشعوب حتى آخر قطرة دم، والحكم عليها بالفقر والعوز ليتأتى لهم تدجينها وإخضاعها. والملوك، إذ يرغمون شعوبهم على الرزوح تحت وطأة ضرائبهم، لا يغتنون ويثرون فحسب، بل يثيرون أيضاً الخلاف والشقاق بين رعاياهم. فهؤلاء المساكين، الذين تعوزهم الشجاعة الكافية لتوحيد صفوفهم بغية التحرر بالتضامن والتكافل من نير حكم شخص واحد، ينفسون عن سخطهم المكظوم بنزاعاتهم الداخلية. ويلاحظ مسلييه أن ملوك فرنسا راحوا يُحلّون أنفسهم تدريجياً من واجب الحصول على موافقة الهيئات التمثيلية لفرض الضرائب. وهو يرى، شأنه في ذلك شأن كومينز، أن الطغاة والمستبدّين هم وحدهم الذين يستطيعون أن يفرضوا الضرائب على المكلفين بدون موافقتهم.

ليست الضريبة على كل حال وسيلة النظام الاستبدادي الوحيدة لإفقار الشعب. فما الحروب، في رأي مسلييه، بأقل أذية من هذا المنظور. فعندما يصمم الملوك على توسيع حدود ممالكهم، يأتي تنفيذ مخططاتهم دائماً على حساب حياة الفقراء وأرزاقهم. فالشعب هو الذي يقدم الجنود، والمال، والمؤن. وما من ملك، كما يقول مسلييه، تمادى في ممارسة سلطته الاستبدادية وفي إلحاق المصائب الواحدة تلو الأخرى بالشعب كلويس الرابع عشر. فما من ملك أراق ما أراقه هو من الدماء ودمر ما دمره من المدن والولايات. والأنكى من هذا أنه استحق على ذلك لقب **الأعظم!** ولم ينل هذا اللقب على فعاله العظيمة والحميدة، فصفحته خالية منها، وإنما على أعماله الجائرة، وعلى الدمار الذي أحدثه، والمجازر التي اقترفها.

ليست الشعوب للملوك وإنما الملوك للشعوب: هذا ما يؤكده مسلييه جازماً. وواجب الملك الأول توفير الراحة والأمن لشعبه. وحتى المدافعون عن الملكية المطلقة، من أمثال ريشليو، كانوا يسلّمون بأن هدف الملوك تأمين مصلحة الأمة. لكن أين هذا المثل الأعلى من الواقع! فالمتملقون يعملون على إقناع الملوك بأن الرفاهية تشجع الشعب على العصيان والتمرد، وأن البؤس وحده كفيل بحمله على الخنوع والرضوخ. فما أصفقه من كذب! فالثورات لا تقوم إلا بسبب غطرسة ذوي الشأن وعجرفتهم، وتزايد عدد التنابل الذين يعيشون على نفقة الشعب، وعجز الملوك وعدم اكتراثهم بحاجات الشعب. فلأن الشعب يتألم، تنفجر الثورة؛ وعندما يتألم الشعب، فإن تبعة ذلك تقع على الدوام على عاتق الملوك[1].

ذهب مسلييه، في نقده للعلاقات الإقطاعية والأنظمة الاستبدادية، إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه سائر ممثلي تيارات المعارضة في فرنسا في مطلع القرن الثامن عشر. فقد كان كتَّاب المعارضة في عصره لا يتحدثون عادة إلا عن عبء الأتاوات الإقطاعية المرهق أو عن لامشروعية ضرائب ورسوم شتى، وعن عيوب النظام الضريبي وتجاوزات الإدارة وأخطائها. أما مسلييه فقد أدان الإقطاعية والملكية المطلقة والمستبدّة في صميم مبادئهما. ولم يكن مثله الأعلى تحسين هذا النظام، بل القضاء عليه نهائياً. وقد تميّز بوضوح عن كتّاب زمنه إلى يوم قيام الثورة بجذرية أحكامه. فالخوف من الجماهير الشعبية، الذي كاد أن يكون القاسم المشترك لجميع مفكّري عصره السياسيين، كان شعوراً غريباً عنه كل الغربة. فمعلوم أن روسو كان يزعم أنه لا يجوز عتق العبيد قبل إعدادهم لكي يكونوا جديرين بالحرية وأهلاً لتحمّلها. في حين لم يشك مسلييه لحظة واحدة في حسن استعداد الشعب لممارسة الحرية، أو في قدرته على الظفر بها بجهوده. وكان، وهو القريب من الشعب، يعتبره أهلاً للحرية. وقلّما نجد في الأدب المكرّس للحياة السياسية والاجتماعية في فرنسا في القرن الثامن عشر من يتفوق على مسلييه في روحه الديمقراطية وفي دفاعه المنطقي والمتماسك عن مصالح الطبقة الفلاحية. وثمة ميزة أخرى **للوصية**، تتجلّى على أعمق نحو في طابع أفكار مؤلِّفها السياسية، وتتمثّل بالانفعال والشغف اللذين يحركان وجدان الكاتب. فمسلييه، ناقد علاقات عصره الاجتماعية، لم يكن بحال من الأحوال مفكّراً مجرداً: فالأفكار التي يطرحها مشحونة بحقده على المضطهِدين، وبسخطه عليهم، وبروحه الثورية المتأججة. إن حب الديمقراطية والروح الثورية، الرافضة لكل مساومة، هما السمتان الأساسيتان لنقد النظام

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ٢٣٨ ـ ٢٨١.

الإقطاعي ـ الاستبدادي في **الوصية**. وتعطي هاتان السمتان الكتاب تلك المكانة المميزة التي يشغلها في الأدبيات السياسية لعصره.

كانت أطروحات مسلييه الثورية تنهل من معين الحياة، لا من معين الكتب. فقد جعلت منه حياة الفاقة والاضطهاد في الريف ديمقراطياً وثورياً. ولم يكن مسلييه على الإطلاق إنساناً جاهلاً، كما أسلفنا الإشارة، بل زوّدته مطالعاته بسلاح ماضٍ في صراع حدّدت الحياة معناه وأملت هدفه. وكثيراً ما يلجأ إلى الاستشهادات، دعماً لأطروحاته، ويتعامل بذكاء مع **التوراة** ليستقي منها حججاً تدحض الاستبداد وتطعن فيه.

* * *

يقترن نقد الإقطاعية والاستبداد عند مسلييه بنقد الملكية الخاصة والأسرة. فهو لا يقيم حداً فاصلاً بين المبادئ التي سددت إليها ثورة ١٧٨٩ البورجوازية ضربة قاضية والمبادئ التي كرّستها هذه الثورة عينها واعتبرتها مقدسة وغير قابلة للتقادم.

فمن أكثر أخطاء الحياة الاجتماعية شيوعاً، في نظر مسلييه، «تملّك البشر الخاص لخيرات الأرض وثرواتها»[١]. ويقول بهذا الصدد إنه من جراء هذه القسمة الخاصة، يبذل كل واحد قصارى جهده للحصول على أكثر ما أمكن، وبشتى الطرق، لأن الجشع لا يعرف ارتواء ولأنه الأصل في رذائل الإنسان كافة. والملكية الخاصة هي، بنوع ما، باب مفتوح أمام ظهور هذه الرذائل وتجلّيها. ويخوض البشر غمار صراع حاد وشرس في سبيل الفوز بالثروة. وغالباً ما يكتب النصر في هذا الصراع لا للأقوى وللأدهى وللأمهر فحسب، بل كذلك للأخبث وللأقل جدارة، فيستولون على جميع خيرات هذا العالم. وهكذا تقوم لامساواة صارخة: بعضهم يسكر ويأكل ويشرب حتى التخمة، وبعضهم الآخر يتضور جوعاً؛ بعضهم لا شاغل له إلا الراحة والاسترخاء، وبعضهم الآخر منهك بالعمل، ولا يعرف طعم الراحة ليلاً أو نهاراً؛ بعضهم يُعزّ ويُجلّ، وبعضهم الآخر يُقهر ويُذلّ؛ بعضهم يعيش في بحبوحة ورخاء، وكأنما في الجنة، وبعضهم الآخر يعيش في العذاب والضيق، وكأنما في جحيم حقيقي. وهذه الجنة وهذا الجحيم متجاوران. والأنكى من ذلك أن من يستأهل عذاب الجحيم هو من يتنعم، في معظم الأحيان، بهذا الهناء الفردوسي؛ وأن من يستحق هذا الهناء هو من يُقاسي الأمرَّين في ذلك الجحيم. ففي هذا العالم يُثاب الأشرار ويُعاقب الأخيار.

وليس هذا كل ما في الأمر، كما يقول مسلييه. فسوء توزيع الثروات بين البشر يولّد بينهم الحقد والحسد. ويولّد الحقد والحسد بدورهما التذمر، والتظلم،

---

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ٢١٠.

فالاضطرابات والفتن. وأولئك الذين لا يتوافر لديهم حتى الحد الأدنى الضروري قد لا يتورعون عن ركوب مركب النهب والسلب والقتل لتأمين سُبُل عيشهم. ويرتد بؤس الأهل على أولادهم، فلا يحصلون على نصيبهم من العناية والتعليم. فالآباء الجهلة والجياع لا تتوافر لديهم مقدرة على تنشئة أولادهم تنشئة صالحة، وعلى تعليمهم وتغذيتهم على نحو لائق، فيحكم على هؤلاء الأولاد بأن يبقوا بدورهم سجناء الجهل، والجلافة، والقذارة، والفقر.

إن الملكية الخاصة، التي تولّد حتماً اللامساواة، هي مصدر شرور وآلام لا تحصى. ولا يحاول مسلييه البتّة أن يدعم أطروحته هذه بوقائع عينية يستقيها من معين الحياة المحيطة به. بل هو يحاكم الأمور محاكمة عامة، ويصوغ قانوناً شاملاً يستخلصه من الحاجات الخاصة بالكائن البشري ومن مبادئ الأخلاق العامة. إنه يبحث إذن في المجتمع البشري بصورة عامة.

ما كان يتعذر على مسلييه بطبيعة الحال أن يجد الدعائم النظرية لإدانته المِلكية الخاصة، باعتبارها مصدر اللامساواة، لدى العديد من كتّاب العصور القديمة ومرحلة المسيحية الأولى (أفلاطون، سينيكا، لاقتانسيوس، وغيرهم)، ممن اطلع على أعمالهم أثناء إقامته في المدرسة الإكليركية. غير أن انطباعاته عن الوسط المحيط به هي التي دفعت به في الحقيقة إلى تبنّي هذه النظرية. ففي منتصف القرن السابع عشر كانت العلاقات الرأسمالية قد بدأت تنغرس في الأرياف الفرنسية. وقد نوّه معاصرو هذه المرحلة أنفسهم بظهور شريحة المزارعين المستثمرين الأغنياء، من جهة، وشريحة أجراء المزارع الذين لا يملكون شبراً من الأرض، من جهة أخرى. وبديهي أن شروط الإقطاعية العامة، وعلاقات الإنتاج الإقطاعية السائدة، وسياسة الملكية المطلقة والمستبدّة قد أعاقت هذا التطور الرأسمالي للزراعة. وقد سبق لنا التنويه بالأزمة العامة الخطيرة التي اجتاحت الأرياف في أواخر عهد لويس الرابع عشر، وأنزلت ضربات موجعة بالطبقة الفلاحية برمّتها، وعلى الأخص شرائحها السفلى. وقد تسارعت سيرورة "بلترة" الفلاحين الفقراء، ونزع أيديهم عن أراضيهم تسارعاً ملحوظاً. ونظراً إلى البطء الذي اتسم به التطور الرأسمالي، فإن العرض في سوق العمل كان يتجاوز الطلب بكثير، وكانت بلترة الفلاحين تحكم عليهم بالشقاء والبؤس. وكان مسلييه على معرفة تامة بهذه الوقائع. إذ كانت ملاحظته المباشرة لحياة الأرياف الفرنسية قد جعلته يدرك راهنية أطروحات المؤلفين القدامى ويتحقق من صحتها وشموليتها العامة.

يقول مسلييه مستشهداً بفينلون[١]: «تستخرج الطبيعة من أحشائها الخصبة كل ما

---

(١) فرانسوا فينلون (١٦٥١ ـ ١٧١٥): حبر وأديب فرنسي، مؤدب دوق بورغونيا حفيد لويس الرابع =

يحتاج إليه عدد لامتناهٍ من البشر المعتدلين والكادحين»[1]. لكن بطالة بعضهم تحكم على بعضهم الآخر بالفقر والشقاء. فالعمل هو مصدر الثروات الوحيد. ولجميع البشر بالتالي الحق في نيل حصتهم من خيرات الأرض بشرط أن يقوموا بعمل مفيد. والمجتمع السليم لا بد أن يسوده، في رأي مسلييه، مبدأ التساوي في العمل وفي المتع. لذا يتعيّن أن تكون ملكية البشر لخيرات الأرض وثرواتها مشتركة، وكذلك تمتعهم بها[2].

يقول مسلييه إن المفروض بأهل المدينة الواحدة، ورعية الأبرشية الواحدة، أن يؤلِّفوا أسرة واحدة. فعليهم أن يحبّوا بعضهم بعضاً وكأنهم إخوة وأخوات، وأن يعيشوا بهناء ووئام؛ يأكلون طعاماً واحداً ويلبسون جميعاً ثياباً لائقة. لكن يتعيّن عليهم جميعاً أن يشاركوا في العمل، كلّ بحسب اختصاصه. وينبغي توزيع الأعمال بين أفراد المجتمع بحسب المواسم، ومقتضيات الإنتاج والمحاصيل. المجتمع الأمثل، في نظر مسلييه، أشبه ما يكون إذن بأبرشيات مشاعية. وتتحالف هذه المشاعات فيما بينها لتحقيق السلم والتآزر المتبادل: فبدون تآزر وتعاضد، كما يقول مسلييه، لن يدوم رفاهها طويلاً.

وتتجلّى من خلال هذا التعريف للخلايا الأساسية للمجتمع **الحسن التنظيم** نزعة إلى مساواتية بدائية وإلى شيوعية استهلاكية. ومسلّمة "الحب الأخوي" هي الناظمة للعلاقات بين أعضاء هذه المشاعات. وهذه السمات وغيرها تقرِّب تصور مسلييه للمجتمع المثالي من تصور الشيوعية **الهرطوقية** في العصر الوسيط. بيد أن مسلييه لم يقاسم بدع العصر الوسيط الشيوعية عداءها للسلطة السياسية. يقول بهذا الصدد: «إن أي مجتمع أو أي متحد من الناس لا يمكن له أن يقوم على أساس من تنظيم محكم، وحتى لو قام على أساس تنظيم كهذا فلن يُقيّض له أن يعرف الاستتباب والاستقرار، بدون أن يقوم بين أفراده شكل من أشكال الترابط والاستتباع»[3]. لكن ينبغي أيضاً أن يكون هذا التراتب الهرمي الذي لا مفر منه «عادلاً ومتناسباً، فلا يشطّ في رفعه من مقام بعضهم وحطّه من مقام بعضهم الآخر، ولا يغلو في إعطاء بعضهم وحرمان بعضهم الآخر». ويستحسن أن يعهد بالقيادة إلى الأعضاء «الأكثر حكمة وفطنة»، أي إلى

= عشر، مؤلِّف **مغامرات تيليماك** و**محاورات الموت**، وقد ضمَّن الأول نقداً غير مباشر لسياسة لويس الرابع عشر، ففقد لديه حظوته. (م)

(١) **الوصية**، م٢، ص ٢١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

الشيوخ كما يقول مسلييه أحياناً. وهو يدافع، من جهة أخرى، عن فكرة انتخاب القادة، ليقينه بأن الشعب سيختار أهل الخبرة والحنكة.

أما النتائج التي ستترتب، بالنسبة إلى الفقراء، على حلول شيوع الأملاك محل الملكية الخاصة فستكون، في رأي مسلييه، مذهلة وغير متوقعة إنْ على الصعيد المادي وإنْ على الصعيد المعنوي. فلن يلجأ أحد إلى الغش أو الكذب ليخدع قريبه. ولسوف يزول الحسد وتنقرض الدعاوى القضائية. إذ لن يحتاج أحد إلى السرقة أو القتل ليحصل على نقود غيره أو أملاكه. ولن يكون هنالك من يعمل ويكدح فوق طاقته، لأن الأعمال ستوزع بين الجميع بدون أن يكون هنالك من يعيش في حالة تبطر دائمة. ويتساءل مسلييه: «هل تستغربون، أنتم المساكين، أن تكون الحياة على هذا القدر من الشقاء؟ ذلك أنكم... تتحملون عبء جميع تنابل هذا العالم وعديمي الجدوى فيه... إنكم توفرون لهم بعملكم كل ما هو ضروري لبقائهم، وكذلك كل ما من شأنه أن يأتيهم بالمتع والملذات. ولو كان هؤلاء الناس يقاسمونكم تحمل مشقة العمل... لخفّ عبئه عليكم، ولنعمتم بقدر أكبر من الراحة ومن مسرات الحياة». على هذا النحو تنبأ مسلييه بارتفاع مستوى الرفاهية العامة من جراء مشاعية الممتلكات. فالناس سيعيشون عيشة أفضل، كما يؤكّد جازماً، بل سينعمون بالرخاء والثراء إن شاؤوا[١]. لم يكن مسلييه إذن من أنصار معارضة الوفرة والرخاء بتقشف الفضيلة على نحو ما نادى به العديد من كتَّاب عصره الديمقراطيين (مابلي، روسو)، كما أنه لم يتبنَ الأخلاق المسيحية الداعية إلى الزهد والقناعة.

وفي مجتمع حَسن التنظيم لا مكان للزواج من حيث أنه مؤسسة قانونية. ففي رأي مسلييه أنه ينبغي أن يُترك للرجال وللنساء حرية الاتصال وفق ميولهم وأهوائهم، وحرية الانفصال وعقد زيجات جديدة إن لم يعودوا يستطيبون الحياة معاً. ولا ريب، في تقديره، أن عدد الزيجات الفاشلة سيتراجع كثيراً عند ذاك. والحق أن مشاعر الرغبة والصداقة هي التي ستغدو الدافع الرئيسي للعلاقة الزوجية، وهذا من شأنه أن ينعكس أثره إيجاباً على الأطفال أيضاً. وفيما يتعلّق بهؤلاء الأخيرين، فإننا لن نشاهد تلك الأعداد الكبيرة من الأطفال الذين يكابدون، منذ نعومة أظافرهم، من عذابات الفقر والجوع والبرد. فلسوف يتولى المجتمع أمر تربيتهم وتغذيتهم والإنفاق عليهم. وسوف يكون هدف التربية الاجتماعية ترسيخ مبادئ الفضيلة والنزاهة والمعلومات المفيدة للمجتمع في أذهان الأطفال. ويوم يشبّ هؤلاء عن الطوق يصبحون أناساً

---

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ٢٣٦ وما يليها.

مقتدرين وشرفاء، وأهلاً لأن يخدموا وطنهم على نحو مجدٍ.

حدد مسلييه بنيان مجتمعه "**الحسن التنظيم**" انطلاقاً من العلاقات القائمة في الريف بطبيعة الحال. فأبرشياته المشاعية تؤلف وحدات مستقلة لا تجمع بينها سوى تحالفات طوعية. أما فكرة التنظيم الاقتصادي المشترك، الخاضع في أنشطته لخطة مشتركة، فلا أثر لها في **الوصية**، بل إن مفهوم الاقتصاد القومي بالذات غائب كلياً عن كاتبها. لا شيء يأذن لنا بالافتراض بأن مسلييه كان على معرفة بـ "العاميات" الفلاحية التي كانت قائمة آنذاك في فرنسا، وبأنه استلهم نموذجها في دعوته إلى إنشاء نظام الأبرشيات المشاعية. ولم يكن لهذه العاميات وجود، على ما يبدو، في مقاطعة شمبانيا. بيد أن مسلييه يتحدث بتعاطف واضح عن بقايا شيوع الأموال القديم العهد في إطار الأبرشيات والعاميات العلمانية. ولا ريب في أن تقاليد القرى الفرنسية في هذا المضمار لعبت دورها في تكوين مثله الأعلى المشاعي. بل لعله اطلع على الشعارات المساواتية لبعض الثورات الفلاحية في عصره (ثورات المقاتلين الكلڤانيين[1] على سبيل المثال). ولا يسعنا أن نتجاهل دور المأثور الأدبي في هذا الصدد. فمسلييه، العدو اللدود للامساواة وللمِلكية الخاصة، كان شغوفاً بالكتّاب المنادين بالنظام المشاعي بديلاً عنهما. ففي **الوصية**، وعلى وجه التحديد في الجزء المكرّس للأفكار الاجتماعية، تطالعنا إحالات إلى سينيكا، وأوفيديوس، وإلى **أعمال الرسل**. ويلجأ مسلييه، تبريراً للنظام المشاعي، إلى التذكير بتلك الأسطورة التي طالما راجت في الأدب القديم والتي تتحدث عن "عصر ذهبي" في مستهل التاريخ البشري يوم لم يكن للملكية الخاصة وللدولة من وجود. غير أنه يتوقف بوجه خاص عند وصف البدايات الأولى للمسيحية، كما ورد في **أعمال الرسل**، وهذا ما يقربه من هراطقة العصر الوسيط "الشيوعيين". ويقول بهذا الصدد: تشير جميع الدلائل إلى أن المسيحية نزعت في طورها الأول إلى العودة بجماعة المؤمنين إلى ذلك النمط من الحياة المشتركة. ونلمس ذلك لا من خلال دعوة المسيحية إلى المساواة والإخاء فحسب، بل أيضاً من خلال نمط العيش لدى المسيحيين الأوائل: فقد كانوا يتقاسمون كل ما يملكون، ولم يكن من فقراء بينهم. غير أن شيوع الأموال هذا لم يدم طويلاً، لأن الجشع عرف طريقه إلى قلوبهم وألّبهم على بعضهم بعضاً وقسّم صفوفهم كما من قبل.

لم يتعرف مسلييه، على ما يبدو، إلى أنصار لشيوع الأموال بين كتّاب عصر أقرب عهداً. فعبثاً نبحث في **الوصية** عن أي تأثير لطوباويي العصور الحديثة الأولين: توماس

---

(١) هم المقاتلون الذين حاربوا جيوش لويس الرابع عشر بعد إلغاء "مرسوم نانت" (١٦٨٥). (م)

مور أو كامبانيلا مثلاً. وقد كانت الروايات الطوباوية في القرن الثامن عشر واحداً من أكثر أشكال الدعاية للأفكار الاشتراكية رواجاً، غير أن مسلييه لم يأتِ على ذكر واحدة منها، مع أن النظام الاشتراكي الذي وصفته أفضل هذه الروايات على الإطلاق، أعني قصة **السيفرامبيين** لڤيراس داليه، كان قميناً بأن يسترعي انتباهه. ولا نجد كذلك عند مسلييه تلك الأمثَلة، المميزة للأدب الاجتماعي ـ السياسي في القرن الثامن عشر، لـ "المتوحش الطيب" الذي لا يفرّق بين ما هو له وما هو لغيره. لقد كان مطلعاً ولا ريب على نظرية الحق الطبيعي باعتباره حقاً منبثقاً عن طبيعة الإنسان. وقد ورد في **الوصية** غير مرة مصطلح "الحق الطبيعي". وما المساواة بين البشر، على سبيل المثال، سوى أحد معايير هذا الحق، في نظر مسلييه. غير أن هذا المذهب لم يلعب مع ذلك أي دور منهجي أساسي في تطوّر تصوّراته.

* * *

يتسم النظام الاجتماعي برمته إذن بالجور والظلم. فما من مجتمع إلاّ ويبدو وكأنه مؤلّف من عرقين مختلفين، كما يؤكد مسلييه، عرق يعيش حالة تبطر، ويتمتع بالمسرات كافة، ويملي إرادته على العرق الآخر الذي يكدح، ويتألم، ويطيع. وليس ثمة مجال للمقارنة بين ضآلة عدد أفراد العرق الأول وضخامة عدد أفراد العرق الثاني. فكيف يعقل أن يستمر ظلم صارخ كهذا، وأن تفلح هذه الأقلية في السيطرة على الغالبية وفي استغلالها؟ ولماذا يتقبل المضطهدون ذلك، ولماذا يرضخون وينصاعون؟

يلجأ أقوياء هذا العالم إلى العنف السافر، إذا ما اقتضى الأمر، للحفاظ على النظام الذي يستفيدون منه[1]. والدولة هي التي تتولّى تنظيم هذا العنف، كما يقول مسلييه. فمن يجترئ على معارضة سلطة الحكم وأوامره، يعرض نفسه للهلاك على أيدي مآميره. لكن الإكراه وحده يظل عاجزاً عن صون نظام الاستغلال؛ فهذا النظام يحتاج أيضاً إلى دعم الكذب الذي يحمل الشعب على المكابدة طوعاً من نير الأقوياء والأثرياء: وهذا الكذب يتلخص في الأحكام المسبقة والأوهام المجتمعة في كل واحد يطلق عليه اسم الدين. فالمصدر الحقيقي لجميع الشرور التي تكدّر المجتمع البشري وتنغّص حياة البشر يكمن، في نظر مسلييه، في التحالف الوثيق القائم بين جنسين من الكذّابين: رجال الإكليروس والحكام العلمانيين. يقول مسلييه إنه بحجة إيصال البشر إلى الجنة، وضمان خلاصهم الأبدي، يُحرمون من التنعم بأمان بالسعادة على هذه الأرض، وبحجّة إنقاذهم من عذابات جحيم وهمي، يُقضى عليهم بأن يكابدوا في هذه

---

(١) **الوصية**، م١، ص ٧ ـ ١٥.

الحياة الدنيا، التي هي وحدها الفعلية، من عذابات جحيم حقيقي. فما الحياة الآخرة، في نظر مسلييه، إلا وسيلة لبثّ الخوف في قلوب البشر، وللحؤول دون استسلامهم لليأس والقنوط في آن معاً.

لقد أبرمت السلطتان الزمنية والروحية تحالفاً، وهما تعيشان في تفاهم تام. فالدين يدعم الحكم، ولو كان في غاية السوء، والحكم يدعم الدين ولو كان في غاية الحمق. إن ممثلي السلطة الروحية يرغمون الناس، تحت طائلة اللعنة الأبدية، على الانصياع لممثلي السلطة الزمنية المنصّبين من قبل الله على حد ما يزعمون؛ وبالمقابل، يضمن لهم السادة الزمنيون المداخيل الجيدة ويدعمون أحكام الدين المسبقة. يقول مسلييه، مخاطباً قراءه: «قد تميلون إلى الاعتقاد، أيها الأصدقاء الأعزاء، أنّ في نيتي أن أستثني، من بين تلك الأعداد الكبيرة من الأديان الكاذبة، ديناً واحداً على الأقل، الدين الكاثوليكي الذي نعتنقه جميعاً. لكن ثوبوا إلى رشدكم يا أيها الأصدقاء وحرّروا أنفسكم من الأوهام كافة، وعلى الأخص مما يقوله لكم كهنتكم وفقهاؤكم ومما يحملونكم على الإيمان به... فأنتم لستم أقلّ ضلالاً من الغارقين فيه حتى الأذنين. ودينكم ليس أقل بطلاناً وخرافة من أي دين آخر. ليس أقلّ بطلاناً في مبادئه، ولا أقلّ سخفاً وإثارة للسخرية في عقائده وتعاليمه الأساسية». ذلك أن الدين المسيحي يصادق على جميع تجاوزات النظام القائم. ولو كان هو الدين الحق لأدان الظلم ولعنه. فالله الرحيم والعادل لن يقبل باستمرار ذلك الظلم الصارخ المتمثّل باللامساواة الاجتماعية وبطغيان الملوك[1].

وبدلاً من أن يدافع الكهنة عن الشعب، يتملقون المستبدين بوقاحة ما بعدها وقاحة. ويعلّمون أبناء رعيتهم أن سلطة المستبدّين هي من سلطة الله، وأن كل من يخرج عن إرادتهم يخرج بالتالي عن إرادة الله. ويعلنون جهاراً وعلى رؤوس الأشهاد أن قتل طاغية من الطغاة خطيئة. ويهتف مسلييه قائلاً: «آه يا أصدقائي الأعزاء! لو كنتم تدركون بطلان الأوهام وحماقة الأضاليل التي يجرعونكم إياها بحجّة الدين، ولو كنتم تدرون مدى جورهم وسفالتهم في إساءتهم استخدام السلطة التي اغتصبوها منكم بحجة أنهم يحكمونكم، لما شعرتم إلا بالازدراء تجاه كل ما يعلّمونكم أن تعبدوه وتوقروه، ولما دبّت فيكم سوى مشاعر الحقد والسخط حيال كل من يضللكم ويحكمكم».

إن الجهل هو المصدر الأول، في نظر مسلييه، للمعتقدات الدينية. ففي بادئ الأمر كانت هذه المعتقدات عبارة عن خرافات وأباطيل لا طائل تحتها. لكن برز فيما

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ١٨١، ١٨٧.

بعد، من بين صفوف المؤمنين، أشخاص يتميّزون بالذكاء والطموح والجشع، عقدوا العزم على استغلال سذاجة الآخرين. فادعوا بأنهم آلهة أو رسل الآلهة، وأرغموا الشعوب على الانصياع لأوامرهم انصياعهم للإرادة الإلهية، فاستأثروا بالسلطة وبالتالي بالعز والجاه والثروة... جهل الجماهير هو الذي يفسّر في نهاية المطاف إذن أصل النظام الاجتماعي وطابعه في الوقت الراهن، كما أن تفوّق الحكّام الفكري هو الذي يفسّر ارتقاءهم وتعاليهم. وتبدو النزعة العقلانية الساذجة لمثل هذه المحاكمات واضحة جلية. فقد عَجَزَ مسليه، شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر (بدون استثناء جناحهم المادي الجذري)، عَجَزَ عن الارتفاع إلى مستوى التصوّر المادي للقوانين المتحكّمة بتطور المجتمعات البشرية. لقد غاب عنه مفهوم تطوّر المجتمع بالذات، واتسم نقده لشرور المجتمع وآفاته بطابع سكوني. بيد أننا نلمس، في تصوّره لمستقبل البشر المرتقب، نزعة واقعية صاحية، وحسّاً بالواقع قلّما نلمسهما لدى معظم معاصريه. كان مسليه يؤمن بقوة الحقيقة التي لا تقهر. غير أنه كان يدرك أيضاً تعقيد سيرورة انتصار الحقيقة. لم يكن يجهل أن سلوك شتى الفئات الاجتماعية مرتهن بمصالحها، وأن بعض شرائح المجتمع تجد نفسها منقادة، بحكم موقعها، إلى الدفاع عن النظام القائم، في حين يتحتم على شرائح أخرى أن تعاديه بحكم طبيعة وضعها.

ولا أحد يتصدى للشر أو يتنطح لمقاومته، كما يقول مسليه: بعضهم لأنه لا يرغب في ذلك، وبعضهم الآخر لأنه لا يقوى على ذلك. ولماذا يرغب شاغلو المناصب الروحية والزمنية في مكافحة الظلم؟ وهل ذلك في صالحهم؟ وكم بالأحرى الملوك والنبلاء، أصل كل شر اجتماعي؟ أفلا يقوم عزّهم وسلطانهم ومدخولهم الضخم على الكذب والخداع والظلم الاجتماعي؟ ولن يتصدى التجار الأغنياء بدورهم لمكافحة الجور والظلم، لأن ثرواتهم رهن بتسامح السلطة حيالهم وحسن استعدادها تجاههم. والأمر بالمثل بالنسبة إلى أولئك الذين تستهويهم الحياة السهلة ومسرّاتها وملذّاتها، لأن النضال يعرّضهم للعذاب والاضطهاد. والواقع أن الخوف من الملاحقة والاضطهاد يفسّر صمت أصحاب العقول النيّرة، صمت الذين يدركون بهتان دعاوى رجال الإكليروس وأكاذيبهم، وجور القوانين وإجحافها، ويترددون مع ذلك في التضحية بذواتهم على مذبح الحقيقة. هؤلاء الناس لا يأخذون بأباطيل رجال الدين، ويحتقرون طقوسهم وأسرارهم. فهم لا يعيرون اهتماماً إلا لخيرات الحياة الدنيا، ولا يخشون إطلاقاً عذابات جهنم. فلغيرهم الخزعبلات والأباطيل...

إن الأعداء الطبيعيين للنظام القائم هم من يسحقهم بثقله. ولئن تحمَّلوه، فلجهلهم في المقام الأول. فهم عاجزون عن الإفلات من شباك الأضاليل التي أُوقِعوا فيها عن

عمد وقصد. ولا يدركون، هم الذين حُكم عليهم إلى أبد الآبدين بالشقاء وبالكدح وبالجهل، أن وضعهم يتناقض مطلق التناقض مع حقوق الإنسان. أضف إلى ذلك أنهم يعيشون في شتاتٍ وفرقةٍ، فلا يتضامنون ولا يتآزرون. علماً بأن الثقة المتبادلة ورصّ الصفوف والاتحاد أمر لا معدى عنه في قضية عظيمة الخطورة كقضية النضال ضد المضطهِدين.

لما كان النظام القائم يعتمد، في المقام الأول، على جهل الجماهير، فإن الجهود كلها ينبغي أن تصبّ باتجاه تعليم هذه الجماهير وتثقيفها. ذلك هو واجب أصحاب العقول النيّرة، دونما استثناء. لكن مسلييه لا يعقد أملاً كبيراً على تحرّك المثقفين في هذا المضمار. فالمثقفون، كما يقول، أذناب في غالبيتهم للأثرياء. وكان مسلييه يدرك، من جهة أخرى، أن الكتب المناهضة لرجال الكنيسة وللدولة لا تصل إلى الشعب إلاّ ببالغ الصعوبة. بيد أنه ظل رغم ذلك مؤمناً بانتصار العدالة المحتوم(١).

لقد آن الأوان لمعرفة الحقيقة، كما يقول، آن الأوان لتحرير الشعب من تعاليم رجال الدين، ولتلقينه كره المتسلّطين واحتقار أقوياء هذا العالم، ولحثّه على إطاحة نير الطغاة. فإن تحرّر الناس من أضاليل رجال الإكليروس، فلن يكونوا بذلك قد تحرّروا فكرياً فحسب، كما يقول مسلييه، بل أخلاقياً أيضاً. فليس للأخلاق المسيحية وللعقائد المسيحية من هدف سوى إخضاع الشعب واستعباده. والكنيسة، إذ تشيد بالعذاب وتستهجن نوازع الجسد، تدعو الإنسان، بمعنى من المعاني، إلى أن يتحمّل بصبر الجوع، والبرد، والاضطهاد والإذلال. فالسعي وراء ملذات الحياة خطيئة في نظر الكنيسة، والصبر على المصائب فضيلة. لكن هنالك ما هو أسوأ من ذلك بعد: أعني الوصية المسيحية التي تأمر بأن يحب المرء أعداءه وبأن يُعاملهم بالحسنى؛ وهذه القاعدة، التي تتعارض مع المنطق السليم ومع العدل والإنصاف، توفّر حماية صريحة للأشرار وتساعدهم على اضطهاد العادلين والأخيار. فمن الطبيعي جداً أن يكره الإنسان الشرّ وأن يدفع عن نفسه جور الظلم. ولن يعي المضطهدون حقهم في الكفاح من أجل سعادتهم على هذه الأرض إلا إذا تحرروا من الأخلاق المسيحية. ولن يعيد الشعب العدالة إلى نصابها إلا إذا خاض غمار النضال ضد المضطهِدين. ونجاحه في هذا النضال رهن بوحدته وتضامنه. لذا يهتف مسلييه قائلاً: فلتتحد الشعوب! وليكن التآزر شعارها في قضية تهمّ الشعوب كافة. فلئن مُنيت الشعوب حتى يومنا هذا بالهزائم، فلأنها تقاتل بعضها بعضاً بدلاً من أن تناضل في خندق واحد ومن أجل قضية

(١) المصدر نفسه، م١، ص ٢٧.

واحدة... فكل شيء رهن بالشعب، وكل شيء موقوف عليه: وحسبه أن يبغي القضاء على الطغيان حتى تتهاوى دعائم هذا الأخير وتنهار. فالشعب هو مصدر سلطان العظماء وثرواتهم كافة، ولسوف يحرمون منها يوم يقلع الشعب عن الانصياع لقوانينهم. يخاطب مسلييه أبناء الشعب قائلاً: إن أولادكم، وأهاليكم، وأصدقاءكم هم جميعاً في خدمة الطغاة. ولولاهم ولولاكم لعجز هؤلاء الطغاة عن القيام بأي عمل. إنهم يوجّهون سلاح قواكم بالذات إلى نحوركم. ويكفي أن يحرم الطغاة من العصارات المغذية التي يستخلصونها من كدّ الشعب وكدحه حتى تجفّ جذور الطغيان: «لا تقدموا شيئاً لهؤلاء التنابل المتعجرفين وعديمي الجدوى؛ لا تعطوا شيئاً للرهبان والكهنة، ولهؤلاء النبلاء الذين لا يكنون لكم سوى الازدراء. وأخيراً، لا تعطوا شيئاً لهؤلاء الطغاة المتكبّرين، المتغطرسين، الذين يضطهدونكم ويبتزّونكم. بل حرّضوا جميع أولادكم، وجميع أنسبائكم، وجميع أصدقائكم وحلفائكم، على ترك خدمتهم... ولسوف ترون كيف سيجفّون عما قريب، تماماً كما تجفّ الأعشاب والنباتات التي حرمت جذورها من امتصاص نسغ الأرض»[١].

يبرّر مسلييه جميع أساليب النضال ضد الطغاة، بما فيها اغتيالهم. يقول بهذا الصدد: «ألا أين هم قتلة الطغاة، أولئك القتلة الكرام الشهام الذين لم يخلُ منهم عصر من العصور الماضية؟ ألا أين هم أقران بروتوس[٢] وكاسيوس[٣]؟ ألا أين هم من دفعتهم شهامتهم إلى قتل كاليغولا[٤] وكثيرين غيره؟ لم نعد نلتقي أمثالهم... أين هم أقران بطلينا الفرنسيين جاك كليمان[٥] ورافاياك؟[٦] ما عدنا نعثر على أثر لتلك النفوس النبيلة الشهمة التي كانت تعرض نفسها للموت من أجل خلاص أوطانها، والتي آثرت شرف الموت البطولي والشجاع على عار العيش الجبان». إننا نلمس في هذا المديح، الذي يكيله مسلييه لقتلة الطغاة، تأثراً واضحاً بآراء "**الرابطة المقدسة**"[٧]، وعلى

---

(١) المصدر نفسه، م٣، ص ٣٩١.

(٢) ماركوس جونيوس بروتوس (٨٥ ـ ٤٢ق.م): سياسي روماني، شارك في المؤامرة التي أدت إلى اغتيال قيصر. (م)

(٣) كايوس كاسيوس، أحد المشاركين في المؤامرة ضد قيصر. (م)

(٤) كاليغولا (١٢ ـ ٤١): إمبراطور روماني شبه مجنون. كان طاغية مستبداً، ومات مقتولاً. (م)

(٥) جاك كليمان (١٥٦٧ ـ ١٥٨٩): راهب دومينيكي فرنسي، اغتال الملك هنري الثالث وقُتل على أيدي حراسه. (م)

(٦) فرانسوا رافاياك (١٥٧٨ ـ ١٦١٠): اغتال الملك الفرنسي هنري الرابع ثم أُعدم. (م)

(٧) اتحاد جمعيات كاثوليكية أسسه الدوق دو غيز في فرنسا في عام ١٥٧٦ للدفاع عن الدين الكاثوليكي ضد الكلفانيين، وأيضاً للإطاحة بالملك هنري الثالث وتمكين زعيم أسرة دو غيز من اعتلاء العرش. (م)

الأخص بآراء خطيب هذه الرابطة، جان بوشيه[1]. فمن مؤلّفات أنصار الرابطة استقى مسلييه هذه النظرية التي رفعت عميلي الحزب الكاثوليكي، جاك كليمان ورافاياك، أي قاتلي هنري الثالث وهنري الرابع، إلى مصاف الشهداء الذين يسقطون من أجل الوطن. وربما كان اطلاع مسلييه على المواعظ الكاثوليكية وعلى تاريخ التبشير الكاثوليكي في فرنسا، وبالتالي على نشاطات الرابطة، يعود إلى عهد إقامته في المدرسة الإكليركية. وربما اطلع عليها أيضاً من خلال مؤلّفات كتّاب القرن السابع عشر التي يستشهد بها مراراً (**الجاسوس التركي**. . . إلخ).

لا حاجة إلى التأكيد على الطابع البدائي، والطوباوي الساذج، للأفكار التي يطرحها مسلييه بصدد طرق مكافحة الجور الاجتماعي. والأمر بالمثل فيما يتعلّق بتصوّره للنظام المشاعي الذي يرتئي أنه هو العادل والمعقول. بيد أنه يحتل برغم ذلك مكانة مميزة بين طوباويي القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. فكاهن القرية هذا، الذي عاش في مطلع قرن الأنوار، كان بلا أدنى ريب رائد شيوعيي عصر الثورة البورجوازية، أي رائد غراكوس بابوف وأصدقائه الذين رفعوا راية الثورة في عام ١٧٩٦ باسم "**المساواة**".

لم يطلع على أفكار مسلييه الاجتماعية والسياسية في القرن الثامن عشر سوى ذلك العدد الضئيل من الأشخاص الذين قُدِّر لهم الوصول إلى مخطوطة **الوصية**. ولم تطبع هذه المخطوطة، بأكملها، إلا في عام ١٨٦٤. ڤولتير، الذي كان أول من تنطع لنشرها على نحو مبتور في عام ١٧٦٢، حذف منها جميع الفصول التي تتضمن هذه التأملات الاجتماعية والسياسية، لأنه اعتبرها خطرة على النظام العام. ولم يأتِ دولباخ بدوره على ذكر هذه الأفكار في كتابه **المنطق السليم لدى الكاهن مسلييه** (١٧٧٢).

وفي عهد الثورة اقترح أناكارسيس كلوتنر، عضو حزب اليعاقبة اليساري، تشييد تمثال لمسلييه. لكن كلوتنر نفسه، وكذلك الجمعية التأسيسية التي تبنت اقتراحه، كانا ينظران إلى مسلييه باعتباره كاتباً مناهضاً للدين، و«أول كاهن ارتد عن أضاليل الدين» حسب ما جاء في مرسوم هذه الجمعية. أما مسلييه الثوري والاشتراكي الطوباوي فقد ظل نسياً منسياً لفترة طويلة من الزمن.

* * *

إن معرفتنا بأهمية الدور الذي يسنده مسلييه إلى الدين في فلسفته الاجتماعية،

---

(١) جان بوشيه (١٥٤٨ ـ ١٦٤٥): عالم لاهوتي عضو في مجلس الرابطة المقدسة، دافع عن جاك كليمان، قاتل هنري الثالث. (م)

تيسر علينا أن ندرك لماذا جعل من دحض الدين محور **الوصية**، بل لماذا ربط مخطط الكتاب بالذات بهذه المهمة.

يمكننا أن نصنّف الحجج التي تقدم بها مسلييه لدحض الدين في أبواب ثلاثة: فالباب الأول يضم الحجج المتعلقة بإدانة الجور والتي تقدّم تحليلها. أما الباب الثاني فيتضمن الحجج الموجَّهة ضد مسلّمات المذهب المسيحي: الثالوث المقدس والأسرار. وتدخل في الباب الثالث أخيراً الحجج التي تستهدف ركائز الدين بالذات: عقيدتي وجود الله وخلود النفس. وحجج الباب الثالث هي الأهم في نظرنا لفهم تصوّر مسلييه للعالم، لأنه يعرض من خلالها مبادئ فلسفته الشخصية، التي استبقت المذهب المادي لفلاسفة القرن الثامن عشر الذين جاؤوا من بعده، أي هلفسيوس ودولباخ وتلامذتهما. وقد حظيت الأفكار الأساسية لهذا الجزء من **الوصية** بشهرة عظيمة في الشطر الثاني من القرن الثامن عشر. وقد عرضها دولباخ في كتابه الآنف الذكر **المنطق السليم لدى الكاهن مسلييه**. إذن فالتأثير الذي مارسه مسلييه على التطور اللاحق للفكر المادي في فرنسا حقيقة واقعة لا تقبل جدالاً.

إن المبدأ الأول «الذي هو في منتهى الوضوح والبداهة بحيث لا يستطيع أحد التشكيك فيه أو دحضه» هو، في رأي مسلييه، مبدأ الوجود الفعلي للعالم. فقد كتب يقول: إن مَنْ يبغ الشك في كل شيء يغمض عينيه دون أنوار العقل البشري ويناقض المشاعر الطبيعية كافة[1]. لكن ما من أحد يبغي ذلك فعلاً: فالپيرونية[2] هي أقرب إلى الرياضة الذهنية منها إلى الاقتناع الفعلي. فإنْ كان الكائن موجوداً، فهذا يعني أنه قد وجد على الدوام. ولم يبدأ بإيجاد نفسه بنفسه، لأن من ليس له وجود لا يستطيع أن يخلق ذاته. وما كان له أن يفيض عن كائن آخر، إذ لا بد من التسليم بأن ما من شيء كان سيكون لولا وجود **الكائن**. فهذا الأخير، السرمدي، الكوني هو جوهر كل شيء وماهيته.

ويتابع مسلييه فيقول: إن المؤمنين بالله سيقولون إن هذا الكائن السرمدي هو الله، وإن الكائن المادي والحسي ليس أبدياً، وإن الله هو الذي خلقه. لكن هذا التأكيد لا ينهض على العقل. فأولاً، إن وجود الجوهر اللامادي الذي هو الله غير قابل للإثبات. ثانياً، من الحكمة أن نسند صفة **الكائن** السرمدي إلى ما هو موجود فعلاً لا إلى ما هو

---

(١) المصدر نفسه، م٢، ص ٣٢٤.

(٢) البيرونية: نزعة فلسفية شكّية تقرّر أن كل حقيقة هي احتمالية، وهي منسوبة إلى الفيلسوف الإغريقي پيرون الإيلي Pyrrhon (٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م). (م)

من نسج الخيال. ثالثاً، إن فرضية خلق العالم المادي من قبل **كائن** لامادي تنطوي على تناقضات يستحيل تذليلها. فلئن كان من الصعب أن نتصور الكون وقد وجد من تلقاء ذاته، فكم بالأحرى أن نفهم كيف شيّده **الخالق** من لا شيء. فالكائن اللامادي، الذي لا جسد له ولا أعضاء، لا يستطيع أن يتحرك بطبيعة الحال. فكيف عساه يقتدر على خلق شيء ما؟ إن **الكائن**، في نهاية المطاف، لا بد أن يوجد في كل شيء كماهية منها يولد كل شيء وإليها يعود كل شيء. وهذه الماهية الفعلية هي المادة في رأي مسلييه. **فالمادة هي الكائن**. المادة أبدية، ووجودها لا يشتق من أي كائن آخر، وإنما هي المبدأ الأول لكل شيء. وهي قابلة للانقسام، وقادرة على الحركة. كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين حركة المادة، وكل شيء يفسّر بتراكب مختلف أجزائها وتشكّلها وتحوّلها. إن المادة تتحرّك من تلقاء ذاتها، بلا تدخل أي عامل خارجي.

إن مذهب مسلييه في المادة والحركة يعود في مبادئه، بلا أدنى ريب، إلى فلاسفة العصور القديمة الماديين. لكنه يحمل في الوقت نفسه آثاراً واضحة من تأثير الفلسفة الديكارتية. غير أن مسلييه كان يجهل قطعاً نظرية نيوتن، والفلسفة الإنكليزية بعامة، مع أن تأثيرها كان قوياً للغاية على فلاسفة عصر الأنوار.

لئن كان الكائن الفعلي الوحيد هو المادة، فإن النفس البشرية التي تحيي الجسم وتمدّه بالقوة هي مادة بدورها. يقول مسلييه إنه يستحيل علينا تخيّل أي شيء فعلي بدون جسم وبدون حيّز، كائن مجرد من خصائص الكائن جميعاً. لكن الفلاسفة اهتدوا برغم ذلك إلى تباين جوهري ما بين الجسم والنفس. فلأن الأفكار والمشاعر والرغبات ليس لها حيّز، فقد استخلصوا من ذلك أن النفس لا تملك حيّزاً هي الأخرى، ثم تصوّروا أنهم أمام جوهرين، خاصية واحدهما ـ المادة ـ أن يحتل حيّزاً محدداً، وخاصة الثاني التفكير فحسب. غير أن الحجج القائلة بجوهر خاص بالنفس ليست مقنعة في الحقيقة. فتحوّلات المادة لا ترتبط بحيزها فقط. لذلك فإن الفكر، الذي لا حيّز له، قد يكون شكلاً من أشكال تحولات المادة. ودعوى لامادية النفس لا أساس لها من الصحة، علاوة على كونها متناقضة. فإذا ما افترضنا أن النفس لامادية، اصطدمنا بجملة من الإشكالات المتصلة بضرورة تفسير تفاعل الروح والجسم. فجميع الفلاسفة يسلّمون بأن الروح والجسم لا يشكّلان سوى كائن حي واحد. فبدماغنا نفكّر، وبعينينا نرى؛ فإنْ جُرّدنا من أعضائنا، كما يقول مسلييه، فأين ستكون حياتنا، وأفكارنا، وأحزاننا، وأفراحنا؟ إنها لن تكون في أي مكان، بكل تأكيد. فهل كانت النفس ستكون بمثل هذه الحالة من التبعية إزاء الجسم فيما لو كانا يشكّلان جوهرين متمايزين؟

يقول مسلييه إن ما نسميه نفساً ليس إلاّ ذلك الجزء من المادة الأدق، والأرهف،

والألطف[1]. فالفكر هو الحركة الداخلية للمادة، وشكل من أشكال تحوّلاتها. لكن هذا لا يعني أن كل مادة تفكّر وتحسّ. فملكة التفكير والإحساس وقفٌ على الكائن الحي، أي على الكائن الذي يملك نفساً تحرّك المادة وتحييها. غير أن مسلييه يرفض رفضاً قاطعاً، من جهة أخرى، فكرة خلود النفس. إذ يستحيل علينا، كما يقول، أن نتصوّر النفس بدون جسم، وما عساها أن تفعل بعد موت هذا الأخير؟ فإن افترضنا أنها تنتقل من جسم إلى آخر، فهذا منتهى السذاجة والسخف. والحق أن النفس المادية تنحل مع فناء الكائن الفيزيقي، وتذوب وتتلاشى في الهواء وكأنها بخار خفيف طفيف.

من المحقق أن مسلييه صاغ مذهبه في النفس تحت تأثير آراء لوقراسيوس[2]. وبالفعل، كرّس فصلاً كاملاً من كتابه لشواهد مستقاة من القصيدة الفلسفية لهذا المادي الكبير الذي عرفته العصور القديمة. وقد اقتبس مسلييه عن لوقراسيوس المبادئ الأساسية لنظريته في النفس، بدون أن يدخل عليها تعديلاً يذكر. ولا بد أنه اطلع أيضاً، كما يتضح من أقواله، على آراء المفكّرين الفرنسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر: على آراء مونتانيي (الذي أكّد على الأصل الحسي للمعرفة) وديكارت (الذي طرح مسألة تفاعل النفس والجسم).

يرى مسلييه أن وراء الفكر، والإحساس، وكل حياة، مبدأً واحداً. وانطلاقاً من هذه المسلمة عزا إلى الحيوانات والنباتات نفساً، الأمر الذي حدا به إلى الدخول في سجال محتدم مع أنصار ديكارت. فهؤلاء كانوا ينكرون أن للحيوانات أيضاً نفساً لامادية، ولا يقرّون من جهة أخرى بأن الفكر والإحساس هما من خصائص المادة؛ لذا انتهوا إلى تأكيد باطل مفاده أن الحيوانات لا تشعر بشيء، ولا ترغب في شيء، ولا تخاف من شيء، وهلم جرا. والواقع أن الحيوانات التي تنتمي إلى نوع واحد تتفاهم كل التفاهم فيما بينها، كما يرى مسلييه، وتتآلف وتتخالط. أما القول بأن الحيوانات محض كائنات آلية، لا نفس لها، فهو الجنون بعينه في تقدير مسلييه، وأصحاب هذا الرأي يستأهلون السخرية فقط، لا الدحض والتفنيد.

يسير علينا أن ندرك الأسباب التي حدت بمسلييه إلى توجيه مثل هذا النقد الصارم إلى تلك الأطروحة الديكارتية. فقد كان ديكارت قد تخلى عن طيب خاطر للمذهب

---

(١) **الوصية**، م٣، ص ٣٦٤.

(٢) قاروس لوقراسيوس (٩٩ ـ ٥٥ق.م): شاعر وفيلسوف مادي روماني، واصل عمل أبيقور، ونفى خلود النفس، وأعطى تفسيراً مادياً للعديد من ظاهرات الحياة والوجود. وكان مفكّر التنوير بالنسبة إلى العالم الروماني. (م)

المادي عن عالم الحيوانات. فقد نفى المذهب الديكارتي أن تكون للحيوانات نفس، أي جوهر لامادي، وأكّد أن كل ما فيها مادة. ولئن تبنّى مسلييه الأطروحة الديكارتية الأخيرة، وبرهن في الوقت نفسه على أن الحيوانات تفكّر وتحسّ، فلكي يبرر صحة مذهبه حول مادية النفس.

وحتى نفهم سيرورة تحول الكاهن الكاثوليكي مسلييه إلى مفكر مادي مناضل، لا بد أن نتوقف بوجه خاص عند الحجة التي يتقدم بها لدحض عقيدة وجود الآلهة. فقد فند بتماسك منطقي، كما نعلم، "الأدلة" التي كانت تقدمها الكنيسة في هذا المجال. وقد ساقته مقتضيات جداله مع السكولائيين إلى التيهان أحياناً في متاهات فلسفتهم. وليس في نيتنا اقتفاء خطاه في هذا المضمار. بيد أن الحجة التي نحن بصددها مهمة بحد ذاتها لأنها، بنوع ما، الحلقة التي تربط أفكار مسلييه الفلسفية بأفكاره الاجتماعية.

يقول مسلييه إن العالم بصورة عامة، والحياة البشرية بصورة خاصة، يسودهما الشرّ، المادي والمعنوي على حد سواء: رذائل، عذابات، أمراض، أهوال الموت... إلخ. والحال أنه يتعذر علينا أن نصدق كيف شاء إله عليّ قدير، لا تعرف رأفته حدوداً، أن يفرض، عند خلقه هذا العالم، كل هذه الآلام والعذابات على خليقته. فكيف نوفّق بين هذه الآلام والعذابات، الواقعية تماماً، وبين رأفة الله المفترضة؟ إن الكنيسة تبرّر الشر على هذه الأرض بالتذرع بالمقاصد الإلهية الخفية. فالله، كما تدّعي، يريد استخلاص الخير من الشر. فهو يعذب الخطأة ليعاقبهم والمصيبين ليجرّبهم، ويمنح الغبطة والسعادة في السماء مكافأة على عذابات الدنيا. لكن هذا كله محض بهتان، في رأي مسلييه. فالإله العليّ القوي قادرٌ على أن يغمر البشر بالخير، بدون اللجوء إلى الشرّ. فبدلاً من أن يعاقب الخطأة ليهديهم إلى طريق الصواب، كان في مقدوره بكل بساطة أن يقضي على الخطيئة وأن يجتثّ جذورها. وعلاوة على ذلك، فإن المصائب لا تزيد الناس في العادة فضيلة، بل شراً وسوءاً. وأخيراً، حتى لو سلّمنا بوجود السعادة في الحياة الآخرة، فقد كان في وسع الله أن يمنحها للبشر بدون أن يفرض عليهم عذابات الدنيا أولاً. والواقع أن الناس لا يسعها في قرارتها إطلاقاً أن تنسجم مع هذه النظرية: فهي لا تكف عن الصلاة وعن التضرّع لله كيما يجنّبها العذاب. وعذابات أبرياء الناس وفضلائهم لا يمكن أن يكون لها من تبرير بحالٍ من الأحوال، ولا سيما أن خيرات الحياة الآخرة ومسرّاتها قد لا تكون إلا وهماً. لكن الشرّ وُجد في هذا العالم، في اعتقاد أتباع الكنيسة، كي يتيح للرأفة وللحكمة الإلهيتين أن تتجليا بكامل روعتهما. وهكذا يكون الله أشبه بطبيب يتقصّد نشر الأمراض الوبائية كيما يبرهن فيما بعد على مقدرة طبه. والحق أن إلهاً علياً قديراً، رحيماً، لامتناهي الرأفة والمحبة، لا يقبل

بوجود أي شر في العالم. وبالتالي، إنْ يكن الشر موجوداً، فلا يمكن أن يكون للإله من وجود.

* * *

إن **وصية** جان مسلييه كتاب فريد بوحدته وبتماسك منطقه. فالأفكار السياسية والاجتماعية، ونقد التنزيل المسيحي، والفلسفة المادية، تشكّل أجزاء لا تتجزأ من **الوصية**، وهي وثيقة الترابط فيما بينها إن على الصعيد المنطقي وإنْ على الصعيد الوجداني. وثمة شعور واحد يحرّكها: كراهية الشر المنتشر على هذه الأرض، وثمة فكرة واحدة تتمحور من حولها: ضرورة النضال ضد الاضطهاد ومقارعته في جميع أشكاله، ووجوب الكفاح من أجل نصرة العقل والعدالة. إن المِلكية الخاصة تتمخض عن اللامساواة وعن استغلال الفقراء من قبل الأغنياء؛ كما تتولى المَلَكية حماية النظام القائم على اللامساواة، وتشارك بدورها في عملية الاستغلال؛ ويتعهد الدين بتخدير المضطهدين، ويكرّس الشرّ ويقرّ به؛ ولا ترمي عقيدة الوجود الإلهي، وخلود النفس، والحياة الآخرة، إلا إلى الإبقاء على رضوخ الفقراء وخنوعهم. وإذ ينتهي مسلييه إلى هذه الاستنتاجات يدين، دفعة واحدة وعلى نحو قاطع، الملكية الخاصة، والنظام الملكي، والدين المسيحي، والفلسفة المثالية. وبعد تقويضه جميع دعائم التصوّر الرسمي للعالم، يصل مسلييه بطبيعة الحال إلى الاشتراكية وإلى المذهب المادي، ولكن بأشكال تتناسب مع شروط عصره وأفقه الفكري الخاص.

إن الحمية الثورية والروح الديمقراطية المتأججة حماساً، اللتين تميّزان **وصية** مسلييه عن بقية مؤلفات الأدب الاشتراكي والمادي النزعة في فرنسا القرن الثامن عشر، تدينان بوجودهما لقسوة العلاقات الاجتماعية في الأرياف الفرنسية، ولما اتسمت به هذه العلاقات من طابع مشين يستحيل احتماله. وقد عيَّنت هذه العلاقات أيضاً هوية الخلية الأساسية في مجتمع مسلييه المثالي: الأبرشيات المشاعية.

إن **وصية** مسلييه جديرة بالاهتمام لا باعتبار صاحبها واحداً من الرواد البعيدين للمذاهب الاشتراكية الحديثة فحسب، بل أيضاً، وبالنسبة إلى المؤرخين بوجه خاص، كظاهرة من ظواهر عصره تعكس، على طريقتها، الروح الثورية والصبوات الاجتماعية التي كانت قد بدأت تبرز في وعي الفلاحين الفقراء، بل شبه المعدمين، خلال مرحلة الأزمة التي كان يجتازها الإقطاع ونظام القنانة. إن هذه الوثيقة المهمة لهي بمثابة شهادة على التيارات العميقة التي كانت بدأت تحرك جماهير الأرياف المحرومة، والتي شقّت طريقها بجموح بعد نصف قرن من الزمن لتطيح بالنظام الإقطاعي والملكية الاستبدادية في عام ١٧٨٩.

ـ ٢ ـ

مورلّي

إن اسم مورلّي Morelly واحد من الأسماء التي يحوطها أكبر قدر من الغموض والألغاز في تاريخ الأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر. فخلال فترة قصيرة نسبياً، تمتد من ١٧٤٣ إلى ١٧٥٥، ظهرت ستة كتب مذيلة بهذا الاسم، أو مُغْفَلة من التوقيع، وإنْ كانت بيراع هذا المؤلِّف قطعاً. وقد عالجت هذه الكتب قضايا فلسفية، وسياسية، واجتماعية. والحال أن معاصري مورلّي لم ينقلوا إلينا أي معلومات عن حياته وعلاقاته، والتحرّيات التي أجراها بصدده مؤرّخون لاحقون لم تأتِ بدورها بشيء يُذكر. والواقع أن جميع المعلومات التي نملكها عنه تبقى افتراضية. ومما له دلالته بهذا الصدد أن نقاشاً لا يزال دائراً في عصرنا هذا لمعرفة ما إذا كانت المؤلّفات المنسوبة إلى مورلّي هي من وضع كاتب واحد أو كاتبين، وأن ثمة من يتساءل حتى هذه الساعة عما إذا كان "مورلّي" شخصاً حقيقياً، أو مجرد اسم مستعار[١].

لم تحظَ مؤلفات مورلّي في القرن الثامن عشر بشهرة واسعة. ولم يحظَ سوى كتابيه الأخيرين، **الباسيلياذة** و**قانون الطبيعة**، بقدر محدود من اهتمام الجمهور من ساعة صدورهما. وما كانت أعمال مورلّي تستأهل في الواقع هذا المصير المزري. صحيح أن مؤلّفها لم يكن، كفيلسوف ومفكّر سياسي، من أصحاب الآراء المبتكرة والفذّة، فالأطروحات الأساسية لفلسفته مقتبسة عن لوك. بيد أنه بتطويره هذه الأطروحات أنشأ مذهباً متماسكاً، واستبق أطروحات هلفسيوس ودولباخ اللاحقة في مجال الأخلاق ونظرية المعرفة. وكان مورلّي، منذ كتابه الأول **دراسة في الفكر البشري**، الصادر عام ١٧٤٣، قد صاغ بمنتهى الوضوح نظريته حول تكون الأفكار انطلاقاً من حواسنا، وحول حب الذات كمصدر للفضائل كافة، وحول المنفعة العامة كمقياس للخير والشرّ في أفعال الناس، وحول السعادة كهدف للحياة البشرية. ولئن اعترف مورلّي في هذا الكتاب بوجود كائن اسمى يوزّع الثواب والعقاب، فقد هاجم فيه أيضاً الأحكام المسبقة المرتبطة بالدين، معلناً أن الدين الحقّ لا بد أن يكون متفقاً مع العقل، وقائماً على

---

(١) أ. ليشتنبرجر: **الاشتراكية في القرن الثامن عشر**، باريس، ١٨٩٥، ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ م. لوروا: **تاريخ الأفكار الاجتماعية في فرنسا**، الطبعة الثالثة، باريس، ١٩٥٤، ص ٢٤٣؛ ج. شينار: **مدخل إلى قانون الطبيعة**، باريس ١٩٥٠. وإني شخصياً أوافق على دحض شينار للرأي القائل بوجود كاتبين وراء اسم مورلي. أما بخصوص الرأي القائل إن اسم مورلي اسم مستعار فلستُ أستطيع البتّ فيه.

الأخلاق الخالصة. ولا يسعنا في الحقيقة أن نبرّر الأسباب التي حالت دون أن تحظى هذه الأفكار باهتمام يُذكر من قبل المجتمع الفرنسي ساعة طرحها مورلّي في كتاباته، علماً بأنها عرفت رواجاً عظيماً وصدى واسعاً بعد زهاء عشرة أعوام، ربما لأن الشروط الاجتماعية لم تكن قد نضجت بعد بما فيه الكفاية، عندما طرح مورلّي أفكاره، لتضمن لها النجاح والرواج كجزء لا يتجزأ من الإيديولوجيا البورجوازية قيد التكوين. لكن مهما تكن الأسباب التي حدت بالقراء إلى تجاهل كتب مورلّي وعدم الاكتراث لها، فإن هذا المفكّر يحتفظ بمكانته في تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، بصفته رائداً من رواد كبار مفكّري منتصف ذلك القرن.

صدر **قانون الطبيعة**، وهو أهم أعمال مورلّي على الإطلاق، في عام ١٧٥٥. وقد أعيد طبعه في عام ١٧٥٨، ثم في عام ١٧٦٠، من غير أن يكشف في الطبعات الثلاث عن هوية المؤلِّف. وقد عُزي هذا الكتاب لفترة طويلة من الزمن، حتى مطلع القرن التاسع عشر في الحقيقة، إلى ديدرو، وقد أُدرج في ١٧٧٢ ـ ١٧٧٣ ضمن **الأعمال الكاملة** للموسوعي الشهير في طبعتَيْ أمستردام ولندن. ومما يثير الاستغراب فعلاً أن ديدرو لم يرَ من ضرورة لإنكار أبوة هذا الكتاب، حتى بعد صدور تلك الطبعة من أعماله الكاملة التي اطلع عليها بكل تأكيد وإنْ لم يشارك شخصياً في إعدادها. وكان من الطبيعي أن يعزز هذا الصمت الاعتقاد الشائع بصدد نسبة الكتاب إلى ديدرو. وفي عام ١٧٩٦، ولدى محاكمة أنصار بابوف المتهمين بالاشتراك في "مؤامرة المتساوين"[(١)]، استشهد بابوف بديدرو باعتباره مؤلف **قانون الطبيعة** وواحداً من أساتذة المذهب الشيوعي. وفي مستهل القرن التاسع عشر، استغلّ هذه الأسطورة خصوم فلسفة الأنوار ـ لاهارب[(٢)] La Harpe بوجه خاص ـ كي "يشوهوا" سمعة ممثلها العظيم. وعمد المدافعون عن ديدرو، من جهتهم، ومن قبيل "رد الاعتبار" إلى صاحب **الموسوعة**، إلى جمع الأدلة والبراهين المتاحة لهم ليثبتوا بأنه ليس هو من كتب **قانون الطبيعة**، فكشفوا بالمناسبة عن اسم مؤلّفه الحقيقي الذي احتل مكانته مذاك بين رواد المذاهب الاشتراكية الحديثة. وفي عام ١٨٤١ أعاد ڤيلغارديل Villegardelle طبع الكتاب مذيلاً للمرة الأولى بتوقيع مؤلفه: مورلّي.

لقد أصاب بابوف عندما أعلن أن ديدرو ـ مورلّي هو أستاذه الفكري. فالبابوفية

---

(١) مؤامرة نظمها غراشوس بابوف مع أنصاره في عام ١٧٩٦ بهدف إقامة "جمهورية المتساوين" (م).

(٢) جان دي لاهارب (١٧٣٩ ـ ١٨٠٣): ناقد فرنسي، مؤلف **دروس في الأدب** (١٧٩٩)، كان من التقليديين ونصيراً للكلاسيكية. (م)

ترسي جذورها الإيديولوجية في مذهب مورلّي. صحيح أن البابوفيين، باعتبارهم اشتراكيين ثوريين فصلت الثورة البورجوازية الكبرى بينهم وبين أساتذتهم، قد اضطروا إلى أن يكيفوا تعاليم مورلّي، فيلسوف الأنوار الذي تخطاه الزمن بعض الشيء، مع تجربة عصرهم ومقتضياته، بيد أنهم ظلوا وثيقي الارتباط بمذهبه، فالتأثير الذي مارسه عليهم **قانون الطبيعة** ثابت لا جدال فيه.

لكن مورلّي لا يستحق أن يُقرأ وأن يُدرس بصفته أستاذاً لبابوف و**للمتساوين** فحسب. فالأثر التربوي لمؤلفاته لا يقتصر على القرن الثامن عشر. لقد كان أيضاً أستاذ الجيل اللاحق من الاشتراكيين الطوباويين الذين برزوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ومع الانطلاقة الجديدة التي سجّلتها التطلعات الاشتراكية في فرنسا بين عامَيْ ١٨٣٠ و١٨٤٠، تجدّد اهتمام الجمهور بالكتّاب القدامى المتعلقين بالمثل الأعلى الاشتراكي، وفي مقدمتهم مورلّي والبابوفيون (بيوناروتي)[1]. إن تأثير مورلّي على كابيه[2] Cabet يبرز بوضوح وسطوع. أما ديزامي[3] Dezamy، وهو واحد من أبرز ممثلي الشيوعية الطوباوية، ومؤلّف الكتاب الاشتراكي الأكثر ابتكاراً في عصره، فقد اعتبر مورلّي حجةً لا تعلو عليها حجة في ميدان النظرية الاشتراكية، وأعلن أنه له بمثابة رائد وأستاذ مباشر.

إن مورلّي هو الممثل النموذجي لتلك المرحلة من تطوّر الاشتراكية الطوباوية التي نستطيع أن نطلق عليها اسم المرحلة العقلانية. فالعقلانية، بصفتها تياراً من تيارات فلسفة المجتمع المثالية، تتميّز بمعارضتها النظام اللاعقلاني بالنظام العقلاني. فالنظام القائم لاعقلاني، لأنه من صُنع الجهل وضلال العقل البشري. وللانتقال إلى نظام عقلاني لا بد أولاً أن يقشع نور العقل ظلمات الجهل ويبددها. وما تاريخ البشرية إلاّ تاريخ مغالطات الفكر البشري واكتشافاته في آن معاً.

---

(١) فيليب بيوناروتي (١٧٦١ ـ ١٨٣٧): ثوري فرنسي من أصل إيطالي، من تلاميذ بابوف ومؤلف **تاريخ مؤامرة المساواة**. (م)

(٢) إتيين كابيه (١٧٨٨ ـ ١٨٥٦): اشتراكي خيالي فرنسي، عضو جمعية كاربوناري السرية، اشترك في الثورة الفرنسية عام ١٨٣٠، وعرض في روايته الطوباوية الشهيرة **رحلة إلى إيكاريا** تفوّق المجتمع الاشتراكي على الرأسمالية. وقد عارض كابيه النضال العنيف ونادى بالإصلاحات التدريجية وخصّ الدين بمكانة مرموقة في مجتمع الغد. (م)

(٣) تيودور ديزامي (١٨٠٣ ـ ١٨٥٠): اشتراكي خيالي فرنسي، دافع في ثورة ١٨٤٨ عن مطالب العمال، وعارض شيوعية كابيه السلمية والاشتراكية المسيحية. وكان في الفلسفة مادياً ملحداً ومن أنصار هلفسيوس. وأشهر كتبه **قانون الجماعة**. (م)

إننا نلقى عناصر من هذا التصوّر العقلاني لدى جميع ممثّلي الاشتراكية الطوباوية، بدءاً من مور وانتهاء بطوباويي القرن التاسع عشر. فالنظام الذي وصفه مور في **اليوطوبيا** هو في نظره الأعقل والأنسب لمصالح البشر في هذه الدنيا. وهذا النظام صالح لأنه يتفق مع قوانين الطبيعة البشرية. ذلك أن الطبيعة والعقل هما دليلنا الأمثل في الحياة. أما فورييه[1]، فقد استنبط **القانون الاجتماعي**، أي مجمل المعايير التي تكفل تناسق العلاقات الاجتماعية، استنباطاً منطقياً صرفاً من المواهب الملازمة للإنسان ومن قدراته وأهوائه. وتلبي مبادئ **القانون الاجتماعي** متطلبات الطبيعة والعقل. وتقوم العقلانية، بالنسبة إلى المذاهب الاشتراكية المبكرة في المرحلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر، مقام الأساس لجميع إنشاءاتها النظرية. لكن كلما دنونا من منتصف القرن التاسع عشر برزت في النظريات الاشتراكية، أكثر فأكثر، نزعة إلى الواقعية التاريخية، وبذور التصوّر المادي للعلاقات الاجتماعية. بيد أن الاشتراكية لم تفلح في التحرر تماماً من التقاليد العقلانية، وفي الاهتداء إلى قاعدتها العلمية، أي المادية الجدلية، إلا بعد قطع صلاتها بالطوباوية.

بتنا نعلم أن فلسفة المجتمع العقلانية كانت تشكّل بين أيدي المفكّرين البورجوازيين في القرن الثامن عشر سلاحاً فعالاً في مقارعة المبادئ الأساسية للنظام الإقطاعي، المناقض لـ "طبيعة" الإنسان، ووسيلة لإرساء أسس النظام البورجوازي الجديد الذي كان يُعتبر "طبيعياً" و"متفقاً مع مبادئ العقل". أما المنظّرون الاشتراكيون الطوباويون الذين تبنّوا هذه الفلسفة، فقد سخّروها لضرورات صراعهم ضد مبدأ المِلكية الخاصة، ولتبرير قيام نظام مشاعي. وإن استمرار هيمنة التصوّرات العقلانية على الاشتراكية الطوباوية يضفي أهمية خاصة على دراسة هذه المرحلة من تطوّر هذا التيار، حيث كانت هذه الهيمنة، التي تعكس الدور المسيطر للإيديولوجيا البورجوازية في فرنسا ما قبل الثورة، قد بلغت ذروتها. وموررلّي هو أكثر مفكّري عصره الاشتراكيين أصالةً وابتكاراً. ومؤلفه **قانون الطبيعة** نموذج فذ، متماسك المنطق، عن الاشتراكية "العقلانية".

---

(١) فرانسوا فورييه (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧): اشتراكي خيالي فرنسي، نقد المجتمع البورجوازي، وكشف التناقض بين الأفكار التي نادى بها إيديولوجيو الثورة الفرنسية والواقع، والتطاحن بين الفقر والثراء، وقال إن المسؤول عن الانحطاط المادي والمعنوي للإنسان ليس الإنسان نفسه بل المجتمع، ومن ثم ينبغي تأسيس نظام اجتماعي جديد يقوم على التعاون ضمن إطار "المشارك" Phalanstères. وكان من دعاة النزعة السلمية. وأشهر مؤلفاته: **نظرية الحركات الأربع**، **نظرية الوحدة العالمية**، **والعالم الصناعي الجديد**. (م)

نحن نعرف أهمية المكانة التي يحتلها تصورا "الطبيعة البشرية" و"الحق الطبيعي" في النظريات الاجتماعية العقلانية. وكان مذهب الحق الطبيعي، الذي هو من ثمار التصوّر العقلاني للعالم، قد أخذ أشكالاً مدرسية مكتملة في عهد مورلّي. بل نستطيع أن نقول إن الفكر الاجتماعي العقلاني كاد ألا يعرف يومئذ منهجاً آخر لتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية. والنظام "العقلاني" الذي كان يدعو إليه هذا الفكر ـ عقلاني بحكم استنتاجه منطقياً من بعض المقدمات المسلَّم بها ـ هو في الوقت نفسه النظام "الطبيعي" بحكم قابليته للاستنباط منطقياً من "طبيعة الإنسان".

وقد وجد مورلّي نفسه، عندما تصدّى لتحليل العلاقات الاجتماعية، أمام دروب مطروقة بما فيه الكفاية. فالإنسان الطبيعي، والحق الطبيعي، والحالة الطبيعية، مراحل اجتازها الفكر الاجتماعي العقلاني مراراً وتكراراً.

* * *

«إن الطبيعة، في النظام الأخلاقي، واحدة ثابتة لا تتبدل»: ذلك هو المبدأ الأساسي لنظرية مورلّي الاجتماعية. فقوانين الطبيعة البشرية لا تتغيّر على الإطلاق. صحيح أن الوقائع تشهد على أن عادات الشعوب المتوحشة والشعوب المتحضّرة تتبدل، لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن طبيعتها تتغيّر، بل كل ما في الأمر أن بعض الشعوب تبتعد عن قواعد الطبيعة: في حين يظل بعضها الآخر وفياً لها. فالأمم هي التي تفسد وتنحط، لا الطبيعة. «إن الإنسان يبتعد عن الحق، لكن الحق لا يضمحل ولا يزول». وفي وسع كل شعب أن يعود إلى قوانين الطبيعة إذا ما تقيّد حرفياً بمقتضياتها[1]. وعلى عاتق المشرّع تقع مهمة إدراك قوانين الطبيعة، وإقرار الوضع الذي يكون فيه الإنسان أقرب ما يمكن منها، أي أن يستخلص النتائج التي تفرضها قوانين الطبيعة. فكيما يُقدَّر للمجتمع البشري أن ينعم بالسعادة، وأن يحيا وفق تعاليم الأخلاق، يتعيّن عليه أن يتقيّد بقانون الطبيعة.

إن فكرة "الطبيعة" هي الفكرة المحورية في أطروحات مورلّي. وهي تقترن عنده، شأنه في ذلك شأن العديدين من فلاسفة الأنوار والاشتراكيين الأوائل، بفكرة "الله". فقد رفض مورلّي المذهب المادي رفضاً قاطعاً، على الرغم من نقاط التشابه العديدة التي جمعت بينه وبين كل من دولباخ وهلفسيوس في معالجتهم لجملة من القضايا الفلسفية. فقد كان مورلّي يعتبر المذهب المادي مذهباً تافهاً، لا يستحق النقد أساساً. وكان في مجال الدين قريباً من ڤولتير. فقد عارض التصوّر المادي للعالم

(١) مورلّي: **قانون الطبيعة**، منشورات دوليان، باريس ١٩١٠، ص ٢٣.

بمذهب التأليه الطبيعي Deisme الأقرب إلى العقل في نظره، إذ إنه كان يرى في الكون بناء شيده "مهندس" لا يسعه ألا يكترث لمصير عمله. إن إله مورلّي هو مبدأ كل شيء، وهو في الوقت نفسه قاض يوزّع العقاب والثواب. وكان مورلّي يعتقد، أسوةً بڤولتير، أن وجود العالم وبنيانه، ووجود الطبيعة البشرية وإمكاناتها، يشكّلان بحد ذاتهما دليلين كافيين ووافيين على وجود الله. فالأعمى وحده يستطيع أن ينكر وجود الله وهو يراقب هذا العالم. وإذا كانت الأفكار المادية والإلحادية المضللة قد عرفت الرواج الكبير الذي عرفته، فلأن المنافقين والمرائين قد استغلّوا الدين لمصلحتهم الخاصة وجعلوا منه أداة سلطة. وحسب البشر أن يعرفوا أن الله موجود، وليس أكثر، إذ إن كل المساعي التي يبذلها الحكماء الكاذبون لتعميق هذه المعرفة لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى تشويه الفكرة الأولية عن الألوهية[١]. وعبادة الله ينبغي أن تُنقَّح من جميع الأباطيل، ومن خرافات الرهبان التي تقلّل من اعتبار الحقيقة وتنتقص من حظوتها. وينبغي أن تكون هذه العبادة متفقة تماماً مع العقل، ومشبعة **بالأخلاق** الحقّة التي سيقرّ البشر جميعاً في هذه المجال بمعياريتها[٢].

بقيت نظرية الحق الطبيعي، في مراحل تطوّرها الأولى، وثيقة الارتباط بنظرية الحقّ الإلهي، أي منبثقة عن إرادة الله ووصاياه. فما دام المفكّرون العقلانيون حافظوا في أطروحاتهم على فكرة الله، وإنْ بعد تنقيحها من قبل العقل، فقد بقي الحق الطبيعي، في القرن الثامن عشر العقلاني، موسوماً بميسمها بقدر أو بآخر. فإذا كان الله هو العلّة الأولى وخالق النظام الكوني، فمن البديهي أنه هو الذي يسنّ قوانين الطبيعة. فهو الذي أدخل مبدأ الحركة الثابت في العالم الفيزيقي. ولا بد أنه هو الذي عيَّن أيضاً مبدأً ثابتاً مماثلاً كأساس للأفعال البشرية. والإنسان، بإدراكه ناموس الطبيعة بعقله، يُدرك أيضاً الخطة الإلهية. وربما كان من المفيد التذكير بأن هذه الأفكار قريبة جداً من أفكار فورييه. ولا ريب في أن فورييه قد تأثر بمورلّي في ميادين أخرى أيضاً، وإنْ لم يشاطره آراءه الشيوعية.

إن الحالة الاجتماعية المنسجمة مع الطبيعة والعقل ليست، في نظرية مورلّي، هدفاً منشوداً أو مثلاً اجتماعياً أعلى فحسب، بل أيضاً مرحلة فعلية في تاريخ البشرية، نقطة انطلاق هذا التاريخ على وجه التحديد. فالإنسان الطبيعي هو الإنساني البدائي.

---

(١) **غرق الجزر العائمة أو باسيلياذة بيلباي الشهير**، م٢، مسينا ١٧٥٣، ص ٢١٨ ـ ٢٢٣.

(٢) **دراسة في الفكر الإنساني**، ص ١٨٦؛ **الأمير**، ص ١٢٢. انظر: ج. شينار، **مدخل إلى قانون الطبيعة**، ص ٢٣، ٣٣ ـ ٣٤.

فقد خرج من بين يدي الطبيعة ناصع البياض، وكان من المفروض أن تقوده غرائزه والحاجات الملازمة لجبلّته إلى الخير، لا إلى الشرّ، وقد قادته إليه بالفعل. يقول مورلّي بهذا الصدد: «ليس للإنسان لا أفكار ولا نوازع فطرية، بل تلقاه اللحظة الأولى من حياته متشحاً بلامبالاة مطلقة، حتى إزاء وجوده بالذات». «إن نفسه أشبه بقماش لوحة بكر لم تمسه ريشة الرسام بعد، أو بمرآة سحبت لتوها من خلف ستارة لتحتلّ موقعها بين جملة من الأشياء المختلفة». وإن انطباعاته وأفكاره رهن بالحركات التي تحدثها الأشياء المحيطة، وبالطرق المختلفة التي قد يؤثّر بها شيء واحد على حواسنا[١].

لكن سرعان ما يخرج الإنسان عن لامبالاته، بضغط من غريزة البقاء العمياء التي هي القاسم المشترك بين الحيوانات كافة. «لقد ناسبت الطبيعة بحكمة حاجاتنا مع تنامي قوانا». ويكتب مورلّي قائلاً: إن الإنسان كان سيسقط من جديد في لامبالاته الأولية وما كان لشيء أن يحفزه على النمو والتطور، لو لم يواجه العوائق والعثرات التي تحول دون تلبية حاجاته: «إن يُسر تلبية هذه الحاجات ما كان ليتطلب معارف أعلى من غريزة الحيوان الأعجم، ولذلك ما كان الإنسان ليكون أنزع منه إلى حب الاجتماع». لكن شاءت الطبيعة أن تتخطّى حاجات الإنسان على الدوام مدى طاقاته وقدراته، ولو بقدر ضئيل. وهذه الخطة، البسيطة والمدهشة، تبدو وكأنها قد صُممت خصيصاً لتجعل من الجنس البشري مركّباً رائعاً. فإدراك الإنسان لعجزه عن تأمين كامل حاجاته بوسائله الخاصة، يحدوه إلى الاتحاد مع أقرانه ليجد في الجهود المشتركة للحياة الاجتماعية القوة التي تعوزه. لقد كان محتماً إذن على الإنسان أن يصبح كائناً اجتماعياً[٢].

هكذا عمد مورلّي، تمشياً مع الفلسفة المادية الفرنسية للقرن الثامن عشر (هلفسيوس، دولباخ، وغيرهما) إلى استنباط النوازع الاجتماعية، وبالتالي الأخلاق الإنسانية، من غريزة البقاء. وتجدر الإشارة إلى أن **قانون الطبيعة**، الصادر في عام ١٧٥٥، سبق بثلاث سنوات مبحث هلفسيوس الشهير **في العقل** الذي لم يصدر إلاّ في عام ١٧٥٨، وأن **دراسة في الفكر البشري**، وهو باكورة أعمال مورلّي، صدر قبل كتاب هلفسيوس المذكور بخمس عشرة سنة. بيد أننا نلقى أيضاً عند مورلّي عناصر تصور أخلاقي واجتماعي آخر، مرتبط بفكرة الألوهية والخطة الإلهية. فهو يؤكد، على سبيل المثال، أن الله هو الذي بثّ في القلب البشري "استقامته" الراسخة، وأننا حُبينا

---

(١) **مقال في الروح**، ص ٢ ـ ٣. أنظر أيضاً: ج. شينار، **مدخل إلى قانون الطبيعة**، ص ١٢.

(٢) **قانون الطبيعة**، ص ١٢ ـ ١٣.

بـ "الفطرة" بميل إلى فعل الخير. هذه المشاعر هي صوت الطبيعة الداخلي، المتفق مع المقاصد الحكيمة للعناية الإلهية، فاطرة النظام الكوني. بل يعترف مورلّي، في **الباسيلياذة**، بأن الحب الأخوي، الذي بثته الطبيعة في البداية في القلوب طراً، هو المحرّك الأول للحياة الاجتماعية. وهكذا فإن الحب هنا ليس عنده قوة عفوية مستقلّة عن العقل البشري فحسب، بل هو أيضاً القوة الأولية، الجوهرية. ومما لا شك فيه أن ثمة نزعتين، يسهل التمييز بينهما، تتراكبان في التفسير الذي يعطيه مورلّي عن نشوء المجتمع. لكن من الخطأ أن نتصور أن هذه السمة خاصة بمذهب مورلّي وحده. فنحن نلمس تراكب هاتين النزعتين حتى عند مفكّر بارز وفذّ مثل ديدرو، وفي عمل رائع كـ **الموسوعة**. وتعكس هذه الترددات في أغلب التقدير سيرورة نمو التصوّر المادي للعالم، والصعاب التي واجهها في انعتاقه من التقاليد الأخلاقية القديمة القائمة على المذهب العقلاني العاجز عن الوصول إلى حل جدلي لمشكلة ظهور المجتمع، وعن اكتشاف دينامية تطور ملكات الإنسان الاجتماعية.

كان يفترض بتساوي الحاجات وتفاوت القدرات أن يعزّزا الروح الاجتماعية، وينمّيا التضامن بين البشر. فالتساوي في الحاجات يُوجد فكرة التساوي في الحقوق، والتفاوت في القدرات يعزّز الشعور بفوائد التضامن في الجهود. وحتى لا يعكّر شيء صفو هذا التضامن، «تركت الطبيعة **ملكية** الأراضي المنتجة لهباتها **للجميع** على نحو **غير قابل للقسمة**، على حين أباحت **لكل فرد** حرية **استعمال** عطاياها». فالإنسان البدائي لم يعرف المِلكية الخاصة: «إن العالم مائدة عليها من الطعام ما يكفي لجميع المدعوين، مائدة تكون مآكلها للجميع تارةً، لأن الكل جائع، ولبعضهم طوراً، لأن بعضهم الآخر يكون قد أصاب نصيبه من الشبع، وهكذا لا يكون أحد سيداً على هذه المائدة، بل لا يحق لأحد أن يدّعي أنه مالك لها».

إن الحالة الطبيعية، التي تتفق وهذه المبادئ المشاعية، ليست وقفاً على العهود القديمة وحدها. ففي أميركا، كما يُلاحظ مورلّي، توجد «أقوام يتقيّد أفرادها، فيما بينهم على الأقل، وببالغ التقوى والورع، بنواميس الطبيعة، أمنا المشتركة». ونحن نعلم مدى ما أسرف الأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر، بدءاً بالآباء اليسوعيين الذين زاروا العالم الجديد وانتهاءً بروسو، في إضفاء هالة من المثالية على الحالة الطبيعية التي كانت عليها هذه الأقوام[١].

يقول مورلّي: «لقد كانت لجميع الشعوب تقريباً ولا تزال فكرة ما عن عصر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

ذهبي». ولقد كان، بالفعل، عصراً ذهبياً ذاك الذي سادت فيه بين الناس تلك الروح الاجتماعية. لكن كيف تمّ الانتقال من ذلك النظام الاجتماعي البدائي القائم على المساواة ومشاعية الأملاك إلى النظام الراهن، القائم على اللامساواة والمِلكية الخاصة؟ كيف ابتعد الإنسان عن الطبيعة وانحرف عنها؟

إن العصر الذهبي هو عصر البراءة الأولى. فيه كان الإنسان يعيش في ظل نظام مشاعي، من غير أن يعي أنه أفضل نظام ممكن بالنسبة إليه. وفي هذا **اللاوعي** تحديداً كانت تكمن علّته الوحيدة، العلّة التي جعلت فساده وانحلاله أمراً ممكناً[1].

يرى مورلّي في تكاثر البشرية، وما ترتب عليه من عواقب، **العلّة المادية** المباشرة لفساد المجتمعات البشرية الأولى، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن هذه العلّة ما كانت لتفعل فعلها لولا العلّة الرئيسية المتمثّلة في اللاوعي. يقول: «ما من شعب، مهما عظم تعداده (. . .) إلا ودان ببدايته لأسرة واحدة أو إلى مجموعة من الأسر المتحدة». وما دامت الأسر غير كبيرة، فهي تخضع لسلطة الآباء الطبيعية والرحيمة. ولم يكن في تلك المرحلة الأبوية من شرائع سوى المحبة والعلاقات العائلية. كان الأب يوزّع الخيرات المشتركة داخل الأسرة، ولم يكن يتملّكها أحد. على هذا النحو تسوس شعوب أميركا أمورها، وهكذا كان يسوس السقيتيون القدامى أمورهم. وهذه الإحالة إلى السقيتيين جديرة بالاهتمام لأنها تقيم صلة مباشرة بين نظرية مورلّي حول الحالة الطبيعية والنظريات الإغريقية المماثلة في العصور القديمة: والحق أن مورلّي كان متبحّراً في الأدب الكلاسيكي، والأدب اللاتيني على الأخصّ.

لم تعرف الشعوب الأبوية الشرائع المكتوبة. لكن مع تنامي السكان، وتزايد عدد أفراد الأسر، تفككت الروابط العائلية بالضرورة وضعفت سلطات الآباء القائمة على أساسها. وكانت الروابط الاجتماعية للمرحلة الأبوية تتحلّل بسرعة أكبر بعد عندما كان الشعب، الذي تكاثر وتنامى، يضطر إلى النزوح والهجرة. عندئذ كان يُحكم على النظام القديم بالانهيار، وعلى المجتمع باجتياز مرحلة محتومة من الاضطرابات والفتن، إلى أن يحل نظام جديد مكان النظام القديم المنهار. وبسبب جهالة البشر وبُعدهم عن الكمال، وعدم فهمهم لوصايا "الحكمة الإلهية"، تسبّبت المصالح الخاصة، المتنوعة بالغ التنوع وغير المدركة على النحو الواجب، في إثارة الخلافات بين الأفراد والمجتمع، وقضت على هذا الأخير بالسقوط فريسة البلبلة والفوضى. وقد سعى المجتمع إلى الخروج من هذه البلبلة وهذه الفوضى بأن أوجد سلطة جديدة ومؤسسات جديدة، تقوم لا على

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

العواطف، بل على قوانين دقيقة وواضحة. فكان أن فقد الإنسان شرطه الطبيعي. وكيما يعود إلى الطبيعة، أو على الأقل يقترب منها، غدا الإنسان، المولود حراً، مُكرهاً، بسبب أخطائه بالذات، على الانصياع لقوانين فرضها على نفسه، وعلى الاعتراف بتبعيته لسلطة خلقها بنفسه[1].

وكائناً من كان أولئك الذين تُوضع في عهدتهم القوة السائدة التي تظهر في المجتمع، فإن هذه الأخيرة تبقى على الدوام قوة أوجدتها مشيئة المواطنين العامة، ولصالحهم المشترك. بيد أن العاهل (أو السائد) يبرم مع المجتمع عقداً يتنازل له المواطنون بموجبه عن **جزء** من حقوقهم الطبيعية، ويتعهدون بالخضوع لأوامره، بمقتضى السلطة التي يمنحها إياه العقد، ويتحوّلون من ثم إلى أداة بين يديه، أداة تُسهم في تعزيز سلطته ونفاذ إرادته، وتسعى وراء المصلحة المشتركة[2].

وينتهي مورلّي إلى القول، بعد تأمّله في القيمة النسبية لمختلف أشكال الحكم، إن أنسب أشكال الحكم بالنسبة إلى البشر هو، نظرياً، ذاك الذي تُعهد فيه القوة السائدة المطلقة إلى الشعب نفسه. لكن ما ينقص الديمقراطية هو ذلك التساوق الذي لا غنى عنه لضمان استقرار السلطة وثباتها، ولهذا السبب تسير الديمقراطية لا محالة نحو الانحطاط حين توضع موضع التطبيق. فتناحر المواطنين وتنافسهم على الثروات والوظائف والعزّ والجاه، يقودان حتماً إلى تغلُّب المصالح الفردية على المصالح المشتركة، وإلى الدسائس والمؤامرات، وبالتالي إلى انحطاط المجتمع. وغالباً ما يعاد توطيد التوازن الاجتماعي على حساب تلك الحرية المزعومة، التي ينتزعها الأقوياء والأغنياء من الضعفاء بالرشوة تارةً، وبالعنف طوراً. والأقوياء يغتصبون السلطة، ولا يدعون للشعب سوى وهم الحرية. لكن تثبيت سيطرة أقلية من الأشخاص لا يضع حداً للصراع على السلطة؛ فهذا الصراع لا ينتهي إلاّ متى ما بادر ذوو الشأن وأصحاب الثروة إلى إسناد هذه السلطة إلى واحدٍ منهم، أو متى ما أقدم أحدهم على الاستيلاء عليها بالقوة. وهكذا تتحوّل سلطة الشعب، بعد المرور بسلسلة من الأطوار، إلى ملكية انتخابية أو وراثية.

من المحقق أن مورلّي كان يرى، بعد ما انكب على تأليف **الباسيلياذة والأمير**، أن الملكية هي النظام المفضّل والأكثر استقراراً ومؤاتاة لرفاهية الشعب. ومن المؤكد أيضاً أنه كان يُقدّم الملكية الوراثية على الملكية الانتخابية، والملكية المطلقة على الملكية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) **الأمير**، ص ٨. انظر: ج. شينار، **مدخل إلى قانون الطبيعة**، ص ٢٨.

المعتدلة. فالحكم المطلق هو وحده القادر على توفير السعادة لبني الإنسان؛ حكم مطلق لم يتردد ذات مرة في أن ينعته بأنه هو **الاستبداد الحقيقي**[١]. فالنظام الأمثل، في نظره، هو الذي يرأسه عاهل مطلق الصلاحيات، حريص على سعادة رعاياه الذين يكنّون له، بدورهم، أعمق مشاعر الحب. ذلك هو الاستبداد النيّر الذي يسود المجتمع كما وصفه لنا في **الباسيلياذة**، حيث يؤدي "الملك الصالح" دور منظِّم الدولة الشيوعية ورئيسها في آن معاً.

إن أفدح خطأ في تاريخ البشرية وقع، في رأي مورلّي، لدى وضع الشرائع وإنشاء المؤسّسات العامة. فقد دلّلت الشعوب، أو بالأحرى المشترعون الذين عهدت الشعوبُ إليهم بمهمة خلق مؤسّسات جديدة، على عدم إدراك مطبق لمهمتهم. فقد كان من المفروض أن تنشد الشرائع هدفاً واحداً وحيداً، ألا وهو إعادة توطيد النظام الطبيعي المنهار وإحياء المجتمعية البدائية. وكان يتعيّن على القواعد التي تقرّها هذه الشرائع أن تكون بمثابة نتائج خاصة لناموس الطبيعة العام، إنْ جاز التعبير، أو أن تأتي على الأقل منسجمة معه. ويحاول مورلّي، بهذه المناسبة، أن يبيّن لنا، من خلال مثال محدّد، ما كان سيفعله في مثل هذه الظروف **مشترع حكيم**. وقد وضع حكيمه الخيالي في أميركا وعهد إليه بمهمة سنّ قوانين لقبائل من الصيادين.

سيسعى هذا الحكيم بطبيعة الحال إلى تعليمهم فنوناً ومهناً جديدة. سيشرح لهم جميع مزايا الزراعة وفوائد تربية المواشي، بالمقارنة مع الصيد البري والمائي الذي من ورائه يعيشون. بيد أن هؤلاء الصيادين يعتبرون أرض العشيرة برمتها إرثهم المشترك. فهل ينصحهم المشترع بتقسيم هذه الأرض إلى قطع منفصلة يجري استثمار كل واحدة منها على حدة؟ كلا، بالطبع. إنه سيهتمّ، على العكس، بالمحافظة على شيوع الأراضي الطبيعي الذي على أساسه يقوم مجتمعهم. يقول مورلّي بهذا الصدد: «ستظل جميع الظروف مؤاتية لمقاصده ما دام لا يقرّ ولا يفرض أي تقسيم، لا على نتاج **الطبيعة**، ولا على نتاج الصنائع». ولا ريب في أن الانتقال إلى نمط الإنتاج الجديد سيقتضي تنظيماً دقيقاً. فسوف يتعيّن تحديد ما هو ضروري لتلبية حاجات أعضاء المجتمع قاطبة، وحساب زمن العمل المطلوب من كل عامل وكمية منتجاته، وتوزيع الأعمال والوظائف بين المواطنين، بحسب قدراتهم وأهلياتهم. هذه أمور لا مفر منها. لكن لن تكون هناك من ضرورة، بالمقابل، لتأسيس المِلكية الخاصة التي لا تمثّل على الإطلاق شرطاً لا غنى عنه للانتقال من البربرية إلى الحضارة[٢].

---

(١) صيغة قريبة من صيغة الفيزيوقراطيين: "الاستبداد الشرعي".

(٢) **قانون الطبيعة**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

ولن يعرف مجتمع كهذا، أبقى على مبدأ شيوع الأملاك وسلك في الوقت نفسه طريق التطوّر والترقي، لن يعرف التقلبات والاضطرابات الاجتماعية، ومظاهر الطغيان التي هي في العادة من نصيب الأنظمة الأخرى. وانطلاقاً من هذه الأطروحة، ينزع مورلّي أحياناً إلى استخلاص نتيجة مفادها أن النظام السياسي لا يلعب دوراً أساسياً في المجتمع المشاعي. يقول، في الجزء الثاني من **قانون الطبيعة**، إن في وسع الشعب أن يحافظ على **الديمقراطية**، أي على الحكم الذي يديره آباء الأسر. كما أن في مقدور هذا الشعب أن يقيم حكماً أرستقراطياً، أي أن يعهد بالسلطة إلى الحكماء. ويضيف مورلّي قائلاً: «إذا تحكّم شخص واحد بجميع نوابض الدولة، لتأمين المزيد من الدقة والإحكام والانتظام في حركات الجسم السياسي، غدت هذه الدولة مَلَكية ولن تعرف طريقها إلى الانحطاط ما لم تعرف المِلْكية»[1]؛ و«عندما تنظم الأمور على هذا النحو، فمن الذي سيتطلع إلى فرض سيطرته حيث لن يكون ثمة وجود للمِلكية التي منها تنبع الرغبة في قهر الآخرين وإخضاعهم؟ كلا، لن يكون ثمة طغاة في مجتمع تقتصر مهام السلطة فيه على تحمّل أشقّ الواجبات والمشاغل»[2]. وتأملات مورلّي هذه حول تنظيم السلطة وسلامة المِلكية في ظل النظام المشاعي لا تناقض المديح الذي كاله للعاهل النير في **الباسيليادة**، وإنْ كانت تختلف عنه بعض الاختلاف في اللهجة. فقد أضحى موقفه من الديمقراطية أكثر إيجابية، ومختلفاً بجلاء عن الحكم المتشائم الذي كان قد أصدره عليها في أعماله الأولى. فقد بات الآن يعتبر الديمقراطية قيِّمة وصالحة كغيرها من أشكال الحكم، مهيّئاً القارئ، بنوع ما، لتقبّل هذا النظام الذي سيوحي به في خطته التشريعية كما سيعرضها في الجزء الرابع من **قانون الطبيعة**.

هكذا تنفتح أرحب الآفاق وأروعها، على حد ما يفترض مورلّي، أمام المجتمع الذي يحرص فيه المشترعون، بإدراكهم السليم لمهمتهم، على ضبط الحياة الاجتماعية وفق سنن الطبيعة. وكان مورلّي يرى في شرائع الإنكا في البيرو، التي اطلع عليها في أغلب الظن من خلال كتاب غارشيلازو دو لا فيغا، **المذكرات الملكية**، الذي تُرجم إلى الفرنسية منذ القرن السابع عشر، كان يرى فيها نموذجاً يحتذى للتشريع العقلاني. لكن معظم المشترعين الأوائل أعوزهم الفهم السليم لمهمتهم، على حد قول مورلّي. فقد كان المفترض بالشرائع أن تحول دون التجاوزات، وأن تجتث الرذائل التي ترسخت جذورها خلال المرحلة الانتقالية، وأن تعيد العلاقات الاجتماعية البدائية في نقائها الأصلي. بيد أن المشترعين، بدل أن يفعلوا ذلك، حاولوا فقط انطلاقاً من العلاقات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

التي تقوم بين الناس في زمن الاضطرابات، أن يقيموا داخل هذه العلاقات، المنحرفة أصلاً عن الطبيعة، نوعاً من التوازن يتعذر بدونه على المجتمع الاستمرار. ما الشرائع الطارئة إذن، والمتناقضة مع "الناموس الأبدي" الذي كان يفترض فيها أن تستمد من معينه قوتها، إلا ثمرة جهل المشترعين الأوائل. وإن الله، حين أملى وصاياه غير القابلة للجدال، سمح للعقل البشري مع ذلك بأن يخلق بإمكاناته المتواضعة عالمه الروحي الخاص. وسوف نرى فيما بعد كيف يتوافق هذا الاستثناء مع خطط العناية الإلهية ومقاصدها العامة.

لقد مزق تنامي السكان الروابط العائلية، وأخلّت الهجرات بنظام شيوع الأملاك، وترسخ التمايز بين الأسر المختلفة. وبدلاً من أن يعمد المشترعون إلى مقاومة هذه الشرور، هذه الانتهاكات لنواميس الطبيعة، كرسوا إلى الأبد قطيعة المجتمع مع الطبيعة بتأسيسهم نظام **المِلكية الخاصة**، علماً بأن هذه الأخيرة هي مصدر جميع الشرور الاجتماعية وعلتها الأولى Summi Materia Mali على حد تعبير مورلّي.

عند هذا الحد من عرضنا ننتقل من الماضي إلى الحاضر، من نظرية ظهور المجتمع البشري وتطوّره إلى التحليل النقدي للنظام الاجتماعي القائم، والمشيد على أساس الملكية الخاصة. وهذا الجزء من مذهب مورلّي أقل إثارة للاهتمام، لأن كاتبنا أبعد ما يكون عن العالم الاقتصادي، ومعلوماته في الحقل الاقتصادي ضحلة للغاية، حتى بالمقارنة مع غيره من كتّاب هذه المدرسة العقلانية عينها، الضعيفة بشكل عام في هذا الميدان. لقد عرف القرن الثامن عشر محاولات عدة لتوضيح العواقب الاقتصادية والاجتماعية الوخيمة المترتبة على المِلكية الخاصة كمؤسسة. وقد استبق بعضها ـ ومنها نظرية لِنغيه على سبيل المثال ـ الأطروحات اللاحقة للثورة. أما مورلّي فهو، في نقده للنظام القائم، كاتب أخلاقي في المرتبة الأولى، يهتم بالنتائج الأخلاقية لابتعاد البشرية عن الطبيعة، وبالفساد الأخلاقي الذي تتمخض عنه الملكية الخاصة.

عندما يكون الإنسان الطبيعي مدار الحديث، لا يجوز لنا الكلام عن رذائل وعيوب، على حد ادعاء مورلّي. فحتى الأنانية، «تلك الهدرة[1] ذات المئة عين»، لا تعدو أن تكون، في ظل الحالة الطبيعية، رغبة بريئة في البقاء. فالإنسان لا يُفسد إلاّ بانفصامه عن الطبيعة. والأخلاق الفاسدة والسياسة الخاطئة تحوّلان سجاياه الطبيعية إلى رذائل وعيوب (هنا نستذكر فوربيه ومذهبه في الأهواء التي تفسدها الحضارة). يقول مورلّي: إن الرذيلة الوحيدة في هذا الكون، على حد علمي، هي **البخل**. فالبخل هو

---

(١) الهدرة: أفعوان خرافي ذو تسعة رؤوس. (م)

الأصل والأساس في جميع الرذائل: «تمعنوا في تحليل الغرور، والخيلاء، والكبرياء، والطموح، والمكر، والرياء، والفسوق... إن هذه الرذائل كافة تنحل إلى ذلك العنصر الخفي الضارّ: **الرغبة في التملك**»[1]. هذه الرغبة، هذا البخل، لن يكونا ممكنين بطبيعة الحال إلا حيث تكون المصلحة الفردية ممكنة، وإلا حيث تتواجد المِلكية الخاصة. في هذه الأخيرة، إذن، تكمن علة جميع العيوب الملازمة للإنسان على الصعيد الأخلاقي. وترتبط رذائل الأنظمة السياسية، في اعتقاد مورلّي، بهذه العيوب بالذات. فالسياسة والأخلاق شيء واحد في نظر مورلّي، وكذلك في نظر مابلي الذي يُشاركه آراءه في أكثر من مجال. فحيثما وُجدت المِلكية الخاصة، تحكمت قوة واحدة بالناس: المصلحة الشخصية؛ وحيثما سادت المصلحة الشخصية، كان السعي وراء أي شكل أمثل لتأمين الحرية الإنسانية سعياً لا طائل تحته. فمهما اختلفت أشكال الحكم، ومهما اختلفت القوانين، فلن يتبدّل شيء ما لم تُستأصل جذور المصلحة الشخصية بالذات، وما لم تُلغَ الملكية الخاصة[2]. وكيما يسترد البشر فضيلتهم الأولية، يكفي القضاء على "الملكية المشينة".

أما ما دامت المِلكية الخاصة قائمة، فلن تعدو جميع الإجراءات والتدابير الرامية إلى تحسين النظام الاجتماعي أن تكون أدوية مسكّنة مؤقتة. فبواسطة القمع، والقوانين، والإجراءات البوليسية والإدارية، يمكن الحصول على ظاهر نظام في المجتمع؛ بيد أن هذا "النظام" لن يفيد إلاّ في تكريس بؤس الذين لا يملكون شيئاً، والذين لا يكاد يعود عليهم عملهم بما يسدّ رمقهم. ففي ظل المِلكية الخاصة سنلقى على الدوام إلى جانب الأثرياء، المتعلمين والمتبطرين، فقراء يعملون فوق طاقتهم ويتضورون جوعاً في الوقت نفسه. وعبثاً نبحث عند مورلّي عن تعريفٍ وعن نقدٍ أكثر عيانية للعلاقات الاجتماعية السائدة في عصره.

* * *

تتسم نظرية مورلّي الاجتماعية بالتفاؤل. لكن تفاؤلها لا ينبع من تحليل العلاقات الاجتماعية الفعلية. فملاحظاته، التي تنمّ عن بصيص من الفهم الواقعي للمجتمع ولتطوّره، تبقى مبهمة ومقتضبة. كان مورلّي يُدرك ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ أن المِلكية الخاصة تولّد المصلحة الشخصية. غير أنه لم يستنتج من هذه الحقيقة أي نتيجة محددة وواضحة. ولئن اعترفت نظريته بإمكانية القضاء على الشرور الناجمة عن اللامساواة والملكية الخاصة، فإنها ترهن هذه الإمكانية بانتصار العقل، لا بتأثير صراع

---

(١) **قانون الطبيعة**، ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

المصالح المحتوم. لقد ظل مورلّي حتى النهاية عقلانياً متماسك المنطق.

يضع مورلّي سلطان العقل فوق أي سلطان آخر. ومثلما كانت طفافة العقل وضحالة المعارف وراء **الخطأ** الذي وقع فيه المشترعون الأوائل عندما أقرّوا بمبدأ الملكية الخاصة، فإن تقدم العقل وانتشار المعارف سيسمحان بتصحيح هذا الخطأ وبالعودة إلى النظام الطبيعي. لقد كان مورلي من المدافعين المتحمسين عن نظرية التقدم. وكان هذا التقدم في نظره ناموساً عاماً للطبيعة: «إن الظواهر التي تكشف لي عنه، تجعلني أرى في كل شيء، حتى في جناح الذبابة، تطوراً متعاقباً. إنّي أحسّ وأشعر بالتقدم الذي يحرزه عقلي: بوسعي إذن أن أقول إن الميدان الأخلاقي أيضاً يعرف، بحكم ضرب رائع من التناظر، نمواً مؤاتياً، وإن قوانين **الطبيعة**، على الرغم من قوتها ولطافتها، لا تحقق سيطرة كاملة على البشرية إلا بالتدريج وعلى مراحل»[١].

يرتدي مفهوم التقدم عند مورلّي طابعاً غائياً واضحاً. فـ **الضروري** عنده هو، بكل بساطة، ما ينبثق عن الحالة الطبيعية والقوانين الطبيعية. وما انفصام الإنسان عن الطبيعة، وتطور البشرية في إطار قوانين مصطنعة، إلا ظاهرة عارضة عابرة من وجهة نظره المطابقة لمذهب القانون الطبيعي[٢].

لقد خنقت المصادفة لدى الشعوب، كما يقول، الشعور بأواصر القربى بينها، كما تضافرت ألف مصادفة لتنتزع البشر من حالة براءتهم الأولى. أما جميع الشرور والآفات التي كابدت منها البشرية خلال مسيرتها التاريخية فما هي، في خاتمة المطاف، إلا "حوادث عارضة". فمراحل التطور التاريخي ليست على الإطلاق، في نظر مورلّي، حلقات في سلسلة واحدة، ملتحمة فيما بينها برابط السببية. بالمقابل، فإن جميع "مصادفات" التاريخ تشكّل سلسلة غائية قوية التلاحم، يرمي الله العلي القدير من ورائها أن يقود الجنس البشري على مراحل إلى عهد الصلاح الدائم والكمال. والحق أن التأمل الغائي الذي لازم، ولو بأشكال مختلفة، جميع نظريات التقدم القديمة، يبرز عند مورلّي في حالة من النقاء التام؛ فما من حاجز يفصل في فلسفته حول المجتمع بين التقدم و"مقاصد العناية الإلهية".

لقد ساورت الشعوب، في مستهلّ حياتها، الحاجة إلى أن تعيش في مجتمع، لكنها كانت تجهل هوية النظام الاجتماعي الأفضل بالنسبة إليها. كانت لا تزال تنعم بجميع الخيرات والمزايا التي توفّرها الحالة الطبيعية، ولكن بدون أن تعي ذلك على الإطلاق. والواقع أنه ما كان للعقل البشري أن يكتشف أن الحالة الطبيعية الخالصة هي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢) نجد تصوّراً مماثلاً عند أفلاطون.

أوفق وضع وأنسب شرط إلا بعد مروره بألف محنة. وكيما تقتنع البشرية بهذه الحقيقة، أي كيما تنتقل من العصر الذهبي اللاواعي إلى عصر ذهبي واع - والوعي وحده كفيل بتدعيم النظام الاجتماعي وترسيخه - كان على البشرية أن تتحمّل الكثير من المصائب. وإن نكبات عصور الهمجية جعلت البشر يدركون محاسن الحالة الطبيعية. فراحوا يسعون إلى الاقتراب من هذه الحالة بواسطة الشرائع التي كانت في البداية تشكو من عيوب شتى، والتي غدت مع الأيام عقلانية أكثر فأكثر. وكان محتوماً على البشر أن يمرّوا بعدة أشكال من الحكم، وبأنظمة شتى، قبل أن يدركوا أين تكمن مصلحتهم الحقّة. لكن تجربتهم تقودهم، إنْ عاجلاً أو آجلاً، إلى الإجماع على اختيار الطبيعة. فالعقل المصفى المهذب يعتاد على الإصغاء إلى دروسها، وعلى الانصياع لشرائعها. وهكذا ترتقي البشرية، مروراً بمحنة بعد أخرى، من اشتراكية الماضي اللاواعية إلى اشتراكية المستقبل الواعية.

يتعين على مجتمع الغد الاشتراكي، في رأي مورلّي، أن يشكّل كلاً اقتصادياً واحداً، خاضعاً لخطة واحدة، تلحظ حاجات جميع أبناء المجتمع وتوزّع العمل فيما بينهم. وهكذا ترتدي اشتراكية مورلّي طابعاً مركزياً. وتفترض هذه الاشتراكية تنظيماً اقتصادياً معقداً، مع تقسيم شديد للعمل، وإدارة اقتصادية تراتبية. هذا التصوّر المركزي النزعة ظاهر الأثر في **قانون الطبيعة**، مع أننا نلمس في كتاب مورلّي السابق، **الباسيلياذة**، بعض نزعات إلى اشتراكية مشاعية، قائمة على تقسيم المجتمع إلى وحدات اقتصادية صغيرة ومستقلّة، قوام الواحدة منها ألف نسمة[1]. ولا يكتفي مورلّي بإعطاء تعريف عام لنظام الغد الاجتماعي، بل يقدّم، مرتين على التوالي، وصفاً مفصلاً للمجتمع الاشتراكي، في **الباسيلياذة** أولاً، وفي الجزء الرابع من **قانون الطبيعة** ثانياً.

إن الوصف الذي يقدمه مورلّي في **الباسيلياذة** للنظام الاجتماعي الطوباوي أقل إثارة للاهتمام بكثير، إنْ من حيث الشكل وإنْ من حيث المضمون، من المخطط العام للعلاقات الاشتراكية الذي عرضه في **قانون الطبيعة**. صحيح أننا نلمس في **القانون** التأثير الذي مارسه على مورلّي كل من مور وكامبانيلا تارةً، والطوباويون الفرنسيون أمثال ڤيراس داليه وغودڤيل طوراً. لكن مورلّي عرف كيف يعرض الأفكار القديمة على نحو فذّ ومبتكر، وأن يقدّمها لا في شكل قصة تصف نظاماً قائماً في بلد وهمي، بل في صورة مشاريع قوانين مقسّمة إلى مواد وبنود، وهذا ما لم يسبقه إليه أحد. ولم تكن مشاريع القوانين هذه عديمة الفائدة والتأثير: فقد اطلع عليها بابوف من دون أدنى ريب،

---

(١) **الباسيلياذة**، م١، ص ١٠٧.

وربما استلهمها أنصاره عندما وضعوا سلفاً القوانين التي كانوا سيعملون على تطبيقها في حال نجاح مؤامرتهم[١]. بل إن مشاريع قوانين مورلّي انتقلت، عبر دروب متباينة أشدّ التباين، إلى الأدب الطوباوي اللاحق الذي ظهر في مستهل القرن التاسع عشر، والذي استخدمها بمناسبة وبغير مناسبة، حتى بدون أن يعرف واضعها.

لقد صاغ مورلّي مبادئ النظام الاجتماعي الموافق لمشيئة الطبيعة في **قوانينه الأساسية والمقدسة الثلاثة**[٢]:

القانون الأول يلغي الملكية الخاصة. لكن مع التحفظ التالي الذي يميّز تماماً مورلّي وعصره: يبقى حق الملكية سارياً، بصورة استثنائية، على الأشياء المعدّة للاستعمال الجاري والتي يستلزمها "العمل اليومي". وهكذا تبقى أدوات العمل ملكاً خاصاً للحرفي. وبالمناسبة، فإن مور الذي كان أعلن الحرب على المِلكية الخاصة في **اليوطوبيا**، وفرض على سكانها أن يبدلوا مسكنهم مرة كل عشر سنوات تداركاً لنمو غريزة المِلكية الخاصة لديهم، مور هذا آثر أن يلزم الصمت بالنسبة إلى ملكية أدوات عمل اليوطوبيين ولم يحدد هويتها أهي اجتماعية أم خاصة. ويميل مورلّي إلى وضع السلع الاستهلاكية على قدم المساواة مع أدوات العمل. وليس في ذلك من عجب إذ كانت تنعكس في بناه المثالية العلاقات الفعلية السائدة في أيامه، ومستوى التقنية في عصره، حيث كانت أدوات العمل في معظم فروع الإنتاج ملكاً للشغيل[٣].

أما **القانون الثاني** فيضمن للمواطن "الحق في الوجود"، مع النصّ على وجوب «إطعام كل مواطن، والإنفاق عليه، وتشغيله، على حساب الخزينة العامة». ويجدر بنا، ونحن بصدد هذا القانون أن نولي اهتماماً للكيفية التي أوّل بها مورلّي مفهوم الحرية السياسية. فربما كان هو أول من ربط هذا المفهوم، لا بالحقوق السياسية المجردة، بل بضمانة تلبية حاجات الإنسان، بالمعنى الواسع للكلمة. فقد كتب يقول: «أقول أولاً إن حرية الإنسان السياسية الفعلية تكمن في تنعمه، بلا عائق أو خوف، بكل ما هو كفيل بتلبية نوازعه الطبيعية، وبالتالي المشروعة جداً».

أما **القانون الثالث**، المتمّم للقانون الثاني، فهو يحدد، في مقابل حقوق المواطن،

---

(١) كانت قوانين البابوفيين أكثر دقةً وتفصيلاً وواقعيةً. ذلك أن المتساوين كانوا ينوون وضعها موضع التنفيذ غداة انتصارهم، في حين أن مورلّي، الذي لم يكن يأمل في تطبيق سريع لقانون الطبيعة، لم يصغ قوانين فعلية، بل اكتفى منها برؤوس أقلام.

(٢) **قانون الطبيعة**، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٣) في مرحلة الرأسمالية فقط سيقع الانفصال التام بين العامل وأدوات عمله، في الواقع كما في النظرية الاشتراكية.

واجبه في المساهمة في العمل الاجتماعي. وبصرف النظر عن هذه المعارضة بين الحقوق والواجبات، التي تربط الفرد بالمجتمع، فإن الكيفية التي طرح بها مورلّي مسألة التزامات المواطن تسترعي الانتباه حقاً. فعلى الفرد أن يُساهم في تحقيق المصلحة المشتركة بحسب قواه ومواهبه وسنّه. ولن يفوتنا أن هذه الصيغة تستبق الشعار الاشتراكي المعروف: «**من كل حسب طاقاته**». غير أن مورلّي لا يستنتج بعد ذلك أي نتيجة عملية من هذه القاعدة العامة.

تتفرّع جميع القوانين الخاصة في **قانون الطبيعة** من هذه القوانين الأساسية الثلاثة، فتأتي بمثابة تطوير لها وتطبيق على مختلف جوانب النظام الاجتماعي. وكي نعيّن المكان الذي يحتله مورلّي في تاريخ الاشتراكية، لا بد هنا من التوقف عند قوانينه الناظمة للإنتاج ولتوزيع المنتجات. فكيف سينظم الإنتاج في هذا المجتمع الذي يُشكّل فيه العمل واجباً إلزامياً على كل مواطن، وكيف سينظم التوزيع في هذا المجتمع الذي يقرّ بأن من واجبه تأمين سُبُل العيش والبقاء لكل مواطن؟

يقيم مورلّي، في دائرة الإنتاج، خطاً فاصلاً واضحاً بين الزراعة والصناعة: «على كل مواطن، دونما استثناء، أن يمارس الزراعة بين العشرين والخامسة والعشرين من عمره». فالمواطنون الذين هم في هذه السن يشكّلون سلكاً خاصاً، إنْ جاز التعبير، سلكاً لا يضم في نظر مورلّي المزارعين، بالمعنى الضيق للكلمة فحسب، بل أيضاً البستانيين، والرعاة، والبنائين... إلخ[١]. ولهذا السلك في المدينة مقاره الخاصة، وورشات عمله، ومخازنه... إلخ[٢]. وفي دولة مورلّي لا وجود للتناقض بين المدينة والريف. فعندما يبلغ المواطن الخامسة والعشرين من عمره، يحقّ له ترك هذا السلك. لكنه إنْ اختار البقاء فيه، بعد بلوغه السادسة والعشرين، أصبح معلماً في مهنته، وعُهد إليه بإدارة الأعمال الزراعية. والمقارنة بين **قانون الطبيعة** و**اليوطوبيا** تفرض نفسها تلقائياً هنا. فالعمل في الزراعة واجب على الشباب عند مور وعند مورلّي على حد سواء، وإنْ كان الأول يختصر مدته إلى عامين فقط. أما الذين يختارون طوعاً تكريس حياتهم للزراعة، فإنهم يشكّلون استثناء في نظر مور ومورلّي على حد سواء أيضاً. فقد كان طوباوي القرن السادس عشر، ومن بعده زميله طوباوي القرن الثامن عشر، يعتبران العمل في الريف عملاً شاقاً للغاية، ولا يعتقدان بإمكانية تأمين يد عاملة طوعية للزراعة. وقد قادتهما هذه الفكرة، بالنظر إلى ما للزراعة من أهمية فاصلة في الاقتصاد القومي، إلى أن يجعلا من العمل في الريف ضرباً من الخدمة الإلزامية للجميع.

---

(١) **قانون الطبيعة**، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

أما الصناعة المدينية فمنظمة تنظيماً مغايراً. فكل مهنة فيها تشكّل اتحاداً أو طائفة حرفية. ويعهد بالأطفال، دونما استثناء، إلى ورشات العمل منذ بلوغهم العاشرة. والورشة التي تستقبل الطفل تؤمّن له المسكن، والطعام، والتدريب المهني، إلى أن يبلغ السادسة عشرة. ومن السادسة عشرة إلى سن العشرين يعمل المواطنون كعمال عاديين في حقل مهنتهم الأولى[1]. وعندما يبلغون الخامسة والعشرين، أي بعد أن يكونوا قد أتموا خدمتهم الإلزامية في الريف، يستطيعون أن يختاروا مهنتهم بأنفسهم: فإما أن يعودوا إلى مهنتهم الأولى وإما أن يباشروا عملاً جديداً. وفي الحالة الأولى يصبح المواطن معلّماً في السادسة والعشرين، أما في الحالة الثانية فمع بلوغه الثلاثين. بيد أن حرية الاختيار التي ينعم بها المواطن ليست مطلقة: فالمجتمع هو الذي يحدد عدد العمال في كل ورشة من الورشات، وفقاً لحاجاته. ويكلّف كل معلّم بتدريب مجموعة من العمال الشباب، وهو المسؤول عنهم أمام رئيس الورشة. ولقب "المعلم" يُمنح لمدى الحياة، ويتناوب المعلمون على رئاسة الورشة، ولا تتجاوز مدة هذه الرئاسة عاماً واحداً. وعندما يبلغ المواطن الأربعين يتحرر من هذه اللوائح التنظيمية، ويغدو حراً في اختيار العمل الذي يناسبه، بشرط أن يخدم المجتمع بشكل من الأشكال[2].

إن تدريب الأطفال وعمل البالغين على حد سواء يتمّان خارج إطار الأسرة. فهذه الأخيرة لا تشكّل عند مورلّي وحدة إنتاجية، كما هي الحال عند مور. فالورشة الحرفية عند مور ترتبط، أسوةً بحرف العصر الوسيط، بالاقتصاد العائلي. أما مورلّي فيقطع حبل السرة هذا. فالإنتاج عنده يتركّز بحسب المهن وفي ورشات خاصة، كما أن التنظيم التراتبي للعمل يتحرر من طابعه الأبوي: فالمعلّمون هم الذين يشرفون على إدارة العمل، لا أرباب الأسر. نمط تنظيم الإنتاج عند مورلّي قريب إذن من النمط السائد في المعامل اليدوية. وهذا التباين الأساسي ناجم ولا ريب عن تباين الوقائع العينية التي أمكن أن تقع تحت نظر كل من مور في مطلع القرن السادس عشر ومورلّي في منتصف القرن الثامن عشر، والتي شيدا على أساسها تصوراتهما المثالية. فالمنشآت المعملية الممركزة، التي كانت مجهولة بوجه عام في القرن السادس عشر، لم تعد نادرة في أيام مورلّي.

يتناسب الإنتاج الاجتماعي مع الحاجات الاجتماعية. ويخضع نتاجه للجرد قبل أن يُوزّع على المواطنين. وتحظر التجارة والمبادلات في ما بين هؤلاء المواطنين الذين يحصلون من الدولة على كل حوائجهم. أما المنتجات السريعة العطب فيجري توزيعها

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

من قبل المشرفين على إنتاجها، وبالمقابل، تودع بقية المنتجات في المخازن العامة حيث يُصار إلى توزيعها إما يومياً، وإما في آجال معلومة. ويشرف على هذا التوزيع أشخاص تجاوزوا الأربعين، أي بلغوا السن التي تخوّلهم حق اختيار عملهم بحرية. ويراقب عمل الموزعين موظفون مختصون (رؤساء القبائل)[١].

كان المبدأ الأساسي للتوزيع الشيوعي، في عهد مورلّي، قد صيغ بقدر واف من الوضوح في الأدب الاشتراكي، وعلى الأخص من قبل الطوباويين الأولين، مور وكامبانيلا. والواقع أن أياً من مور وكامبانيلا لم يقرّ بمبدأ المساواة الحسابية في التوزيع. وبالمقابل، اتفقا كلاهما على مطالبة المجتمع بأن يعطي كل مواطن كل ما هو لازم له (مور، **اليوطوبيا**)، أو بأن يعمل بحيث لا يفتقد شيئاً من الضروريات، ولا حتى الكماليات أيضاً (كامبانيلا، **مدينة الشمس**). غير أن الاثنين يسلّمان بإمكانية الخروج على هذه القاعدة، لجهة تطبيق الشعار القائل: «لكل حسب عمله»، ويقرّان بمبدأ مراعاة من يبزّ غيره في تقديم خدماته. ويقترح مورلّي، كقاعدة عامة، أن يكون التوزيع بحسب الحاجات، أي ألا يكون محدداً باعتبارات حسابية. لكنه، بعكس أسلافه، لا يرى من ضرورة لتقديمات إضافية. أما في حال وقوع نقص في بعض السلع الاستهلاكية، فمن الممكن فرض قيود على توزيعها، أو تعليق هذا التوزيع كلياً، ريثما يغدو الإنتاج قادراً على تلبية الطلب. من جهة أخرى، فإن قوانينه المتعلقة بالكماليات نصّت على الاعتدال في الاستهلاك، وأوصت المسؤولين بإنزال أشدّ العقوبات بحق من يخرج على ما نصت عليه. وهكذا نجد أن بعض السمات التقشفية والمساواتية البدائية، التي نوّه بها ماركس وإنجلز كخصائص مميّزة للأدب المعاصر للحركات البروليتارية الأولى[٢]، لم تكن غريبة عن مورلّي.

لقد حصر **قانون الطبيعة** الاستهلاك الجماعي بفئات محدّدة من المواطنين. فالطعام الجماعي يقدم في دور التربية لجميع الأطفال الذين هم بين الخامسة والعاشرة، وهو يوزّع كذلك على المراهقين، الذين تتراوح أعمارهم بين العاشرة والخامسة عشرة، في الورشات التي يقيمون فيها. وثمة مطاعم جماعية توفّر وجبات الطعام للمزارعين في المباني الخاصة التي يعيشون فيها. وأخيراً، فإن المرضى والمعاقين يعيشون، كلياً، على نفقة المجتمع. أما استهلاك المواطنين الآخرين، فيبقى من اختصاص الاقتصاد العائلي.

---

(١) نلتقي تصوراً قريباً من هذا لدى كامبانيلا، لكن هذا الأخير لا يطرح إلاّ عرضاً مسألة تنظيم الإنتاج (**قانون الطبيعة**، ص ٩٨).

(٢) ماركس وإنجلز: **بيان الحزب الشيوعي**، المنشورات الاجتماعية، باريس ١٩٧٠، ص ٨٤ ـ ٨٥.

وهذا على وجه التحديد ما يميّز **قانون الطبيعة** عن **اليوطوبيا** التي تنزع إلى إلغاء الاقتصاد العائلي بإحلالها الوجبات العامة محل مائدة الأسرة، وعن **مدينة الشمس** التي لا مكان فيها للاقتصاد العائلي وللأسرة الفردية.

إن تصور كامبانيلا الرامي، على نهج أفلاطون، إلى تذويب الأسرة ضمن تنظيم اجتماعي أوسع، وإلى إخضاع العلاقات الجنسية إخضاعاً كلياً للمصالح الاجتماعية، إن هذا التصور غريب تماماً عن مورلّي. فهو يقبل بالزواج الفردي في دولته ويقرّه. ولئن أخضع هذا الزواج لتنظيم صارم، فإنما بهدف تعزيز الأسرة وإضفاء طابع الشرعية عليها، وقمع القوى التي تسعى وراء تفكيكها. وقد جعل مورلّي الزواج إلزامياً بالنسبة إلى المواطنين كافة في سن معيّنة. وقد قبل بفكرة الطلاق، من قبيل التنازل، لكنه فرض عليه قيداً قاسياً إذ شرط حق الحصول على الطلاق بانقضاء عشرة أعوام على الأقل على الزواج، كما أنه حدّ من حقوق المطلقين، وعاقب الزنى بقسوة. فالعائلة القوية، الشديدة التلاحم، تلعب دوراً رئيسياً في دولته. صحيح أن الأسرة لم تعد تمثل عنده، كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، الخلية الاقتصادية الأساسية، لكنها ظلت تشكّل بالمقابل الخلية الأساسية للجسم السياسي: فالأمة، في تصور مورلّي، تنقسم إلى مدن، والمدن إلى قبائل، والقبائل إلى أُسر. ولم يمنح **قانون الطبيعة** الحقوق السياسية للمواطن، بل لرب الأسرة. فوحده هذا الأخير مرشح لأن يصبح رئيس القبيلة، أو المدينة، أو الأمة.

إن مور، الذي يمنح الأسرة في مذهبه مكانة لا تقل أهميةً عن تلك التي تحظى بها في النظام المورلّي، يُعيّن لها، وإنْ في حدود، مهمة تربية الجيل الجديد. أما مورلّي فهو لا يدع الطفل في أسرته إلا حتى بلوغه الخامسة. بعد ذلك يعهد به إلى روضة الأطفال حيث ينشأ مع أترابه من الأطفال. وفي هذه الروضة يُلقّن الطفل قواعد الأخلاق وقوانين الدولة. كما أنه يحصل فيها على تربية بدنية مناسبة، ويعدّ نفسه، بالألعاب والتمارين الرياضية، للعمل في المستقبل. ومع بلوغ الأطفال سن العاشرة ينتقلون إلى ورشات العمل، حيث يتمّ التركيز على إعدادهم المهني مع متابعة تربيتهم الأخلاقية والسياسية. والهدف الأول لهذه التربية إفهامهم الطابع العقلاني للنظام القائم وفعاليته ونجاعته، واستئصال جذور النوازع والميول التي إنْ نمت في نفوسهم فقد تبعث فيها من جديد غريزة المِلكية. وتجدر الإشارة إلى أن مورلّي يطلق على هذه الورشات اسم "الأكاديميات العامة". ويشكّل هذا الربط الوثيق بين العمل الجسمي والعمل الفكري إحدى السمات المميزة للنظرية الاشتراكية اللاحقة. لكن مورلّي ليس أول من طرح هذه الفكرة. فقد اقتبسها، كما اقتبس نظام تربيته

الاجتماعية بأكمله، من كامبانيلا الذي يُعتبر بحق أحد مؤسسي نظرية مدرسة العمل.

عندما يبلغ المراهقون الخامسة عشرة، يعودون إلى بيوتهم ليمارسوا المهنة التي أتقنوها. ولا يسمح إلاّ للموهوبين وللمتفوقين من بينهم، وبأعداد تُحدّد من قبل الدولة، بمتابعة تحصيلهم العلمي، على أن يؤدوا خدمتهم الإلزامية في الريف في السن المحددة. أما الذين لم يدللوا على تفوق ملحوظ، فيحق لهم أن يهتموا بشؤون العلم، لكن بعد تجاوزهم الثلاثين. وتقتصر الأبحاث النظرية في مضمار الأخلاق والميتافيزيقا على تأويل المبادئ الأساسية التي تنصّ عليها القوانين: وكل سفسطة تتخطى هذه الحدود ينبغي أن تُمنع منعاً باتاً، في رأي مورلّي. أفليست قوانين مجتمعه المثالي قوانين الطبيعة بالذات؟ إن الانحراف عنها هو، بنوع ما، خطيئة يرتكبها العقل البشري، خطيئة خطيرة وبالتالي غير مقبولة. أما فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والتقنيات، فإن حرية مطلقة تُترك للبحث في مضمارها. وبمعنى من المعاني، تخلق الدولة ضرباً من الموسوعة؛ فالجزء الفلسفي ـ الأخلاقي في هذه الموسوعة ثابت لا يقبل التغيير، في حين لا ينقطع الجزء المخصّص للفيزياء والرياضيات والميكانيك عن النمو والتطور. والحق أن اهتمام مورلّي بالعلوم الطبيعية يقرّبه من دعاة الأنوار البورجوازيين في عصره، ويتجاوب مع رغبته في إشباع حاجات الإنسان كافة، وعلى أفضل نحو ممكن. أما بخصوص دعوته إلى ثبوتية العلوم الاجتماعية والفلسفية، فهي تذكِّرنا، مرة أخرى، بأن عدم توافر الشروط المادية الضرورية لتحرر البروليتاريا كان لا بد أن يطبع ببعض السمات الرجعية الأدب الاشتراكي في بداياته(١).

وعلى وجه التحديد لأن فلسفة مورلّي الاجتماعية وخطة تنظيمه الاقتصادي لمجتمع المستقبل قد عبّرتا عن حقبة معينة من تاريخ الاشتراكية، فقد قُدِّر لهما أن تمارسا تأثيراً عظيماً على التطور اللاحق لهذه الأخيرة. وقد خص **قانون الطبيعة** خطة تنظيم الإدارة بحيّز واسع. وقد خرجت هذه الخطة، التي هي من الابتكار في منتهاه، عن تقليد انتخابية المسؤولين الذي يعود في أصله إلى مور، والذي حافظ عليه الأدب الطوباوي الفرنسي للقرن الثامن عشر، كما خرجت أيضاً عن تقليد الاستبداد المستنير الذي كان مورلّي قد تبنّاه كما رأينا في كتاب سابق له، هو **الباسيلياذة**. غير أن هذه الخطة كانت بالمقابل أقل أجزاء كتابه قدرةً على التأثير. فأرباب الأسر، كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، ينفردون عند مورلّي بالتمتع بالحقوق السياسية لكنهم لا ينتخبون القادة والمسؤولين، بل يتناوبون بأنفسهم على الوظائف العامة، وفق عمود النسب. فكل

(١) انظر ماركس وإنجلز: **بيان الحزب الشيوعي**، ص ٨٥ ـ ٨٦.

أسرة تقدم، متى حان دورها، رئيساً للقبيلة، وكل رئيس قبيلة يتولّى، لمدة عام، رئاسة المدينة، على أن ينوب عنه في رئاسة القبيلة رب الأسرة الذي يليه، وهكذا دواليك، وصولاً إلى رئيس الدولة برمتها. ولا يأتي مورلّي على ذكر النواب إلا في حالة واحدة، وذلك عندما يتكلّم عن مجلس الشيوخ القومي الذي يتألف من نواب مجالس المدن كافة. وجميع أعضاء هذه المجالس هم من أرباب أسر تجاوزوا الخمسين، ويتناوبون على احتلال مقاعد مجلس الشيوخ القومي.

وهكذا فإن النظام الذي يقترحه مورلّي هو ضرب من الديمقراطية الرعوية، وشكل معدل وموسّع من ذلك النظام الذي يتمّ فيه تعيين القيّمين على الوظائف المختلفة بالتسلسل، والذي يستبعد كل انتخاب. ويبدو واضحاً أن انتخاب المواطن الأجدر لن يكون، في نظر مورلّي، إلا انتهاكاً لمبدأ مساواة المواطنين: ففي مجتمع من المتساوين يكون المواطنون جميعاً على قدر واحد من الجدارة والاستحقاق. وباستبعاده مبدأ الانتخاب في دولته المثالية، قوّض مورلّي من الجذور فكرة "الأرستقراطية الفكرية" كقوة قائدة للمجتمع الاشتراكي، تلك الفكرة التي هيمنت على تصورات كامبانيلا، وبرز أثرها بوضوح عند سلف مورلّي المباشر: ڤيراس داليه. ومن بين طوباويي القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر كان مورلّي، بكل تأكيد، الأقرب إلى فكرة إلغاء التناقض بين العمل الجسمي والعمل الفكري. فلا وجود في نظامه لمواطنين متحررين تماماً من العمل الجسمي. كما أن للمواطنين جميعاً فرصة لتعاطي عمل فكري.

* * *

على الرغم من النزعة العقلانية الشديدة التي يتميز بها **قانون الطبيعة**، وعلى الرغم مما ينطوي عليه من سمات تتصل بمذهب التأليه الطبيعي، فإن كتاب مورلّي هذا يحتلّ مكانة بالغة الأهمية في تاريخ الاشتراكية. فقد كان القرن الثامن عشر في فرنسا قرن ذروة الفكر الاجتماعي، قرن الإعداد الإيديولوجي للهجمة الثورية التي شنّتها البورجوازية على قلعة النظام القديم الإقطاعي والاستبدادي. في عهد مورلّي لم تكن البروليتاريا قد تكوّنت بعد كطبقة: عدد العمال كان لا يزال محدوداً نسبياً، وكان العمال بعيدين عن إدراك مصالحهم الطبقية. وكان في مستطاع البورجوازية، في صراعها التاريخي ضد الإقطاع، الاعتماد على الجماهير الكادحة: فقراء المدن والأرياف، كما كان في وسع إيديولوجيي الطبقة البورجوازية أن يعتبروا أنفسهم مدافعين عن مصالح جميع المضطهَدين والمحرومين.

لكن على الرغم من التحالف المؤقت الذي شهدته فرنسا طوال القرن الثامن عشر

بين جميع طبقات الشعب المناهضة للإقطاعية والاستبداد، ذلك التحالف الذي قادته البورجوازية وفرضت عليه شعاراتها، فإن ثمة تطلعات اجتماعية تتخطّى إطار مطالب البورجوازية وأهدافها كانت تقبع في الأعماق، وتخرج أحياناً إلى وضح النهار. ويكمن فضل مورلّي على وجه التحديد في سعيه إلى أن يحدد نظرياً هذه التطلعات الاجتماعية للبروليتاريا الفرنسية، التي كانت لا تزال مبهمة، مع كونه قد انطلق من مبادئ الفكر الاجتماعي البورجوازي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، أي من الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي.

إن اشتراكية مورلّي تبتعد كثيراً ولا ريب، في منهجيتها وفي استنتاجاتها على حد سواء، عن الاشتراكية العلمية، البروليتارية. وقد انقضت سنوات عديدة قبل أن تتمكّن النظرية الاشتراكية، التي ربطت مصيرها بصراع البروليتاريا الطبقي، من التحرّر من العقلانية والطوباوية الملازمتين لمذهب مورلّي. ولم يتحوّل هذا المذهب، وما كان له أن يتحوّل إلى نظرية لحركة جماهيرية واسعة، بل بقي مجرد حلم جريء، قادر فقط على إثارة عواطف عدد صغير من المثقفين الديمقراطيين، القريبين من الشعب بحكم وضعهم الاجتماعي، والمتعاطفين مع عذاباته. وثمة ما يحملنا على الاعتقاد بأن مورلّي نفسه كان واحداً من هؤلاء المثقفين: فليس من قبيل المصادفة إنْ لم يذع صيته في الدوائر الثقافية العليا لبورجوازية عصره.

لقد سجل نظام مورلّي، من حيث الشكل والمضمون على حد سواء، خطوة هامة إلى الأمام في تاريخ الفكر الاشتراكي. فبإقدامه، في **قانون الطبيعة**، على تطوير تصورات الطوباويين الأوائل على الصعيد النظري، ربط مورلّي مور وكامبانيلا ببابوف واشتراكيي القرن التاسع عشر الطوباويين. وقد دوى صوته في منتصف القرن الثامن عشر منذراً بالانقسام الذي سيحصل داخل صفوف الشعب، مبشّراً بصراع البروليتاريا المقبل ضد النظام البورجوازي. لذا فإن دراسة مورلّي ضرورية ولا غنى عنها لكل مهتم بأصول النظرية الاشتراكية. ونذكر في هذه المناسبة أن إنجلز خصّ مورلّي بمكانة مرموقة عندما وضع في عام ١٨٤٥ مشروع مكتبة اشتراكية.

ـ ٣ ـ

مابلي

ولد غبرييل بونو دو مابلي Gabriel Bonnot de Mably من أسرة نبيلة. وكان ذووه قد أعدوه لدخول سلك الإكليروس، لكنه رفض هذا المصير، على الرغم من

الإمكانيات المتاحة له لارتقاء سلم الكنيسة والدولة حتى أعلى درجاته، واختار تكريس حياته للدراسات العلمية والأدبية. وقد تهرّب مابلي على الدوام، وهو الإنسان القويم الأخلاق والمستقل بشخصيته، من مختلف العروض والألقاب الفخرية. فقد رفض، على سبيل المثال، أن يدرّس ولي العهد فن السياسة، وأبى أن يصبح عضواً في الأكاديمية كي لا يضطر إلى إلقاء كلمة يمتدح فيها ريشليو[1]، وكرّس حياته للتعمّق في دراسة التاريخ القديم. وجاءت محاجّاته تكشف بوضوح عن حبه للمؤلفين القدامى. وقد وفّرت له دراسته المطولة لتاريخ فرنسا مواد أولية ثمينة لصياغة تصوّراته النظرية. وقد مارس روسو تأثيراً لا مراء فيه على تكوين آرائه، وربما كان لمورلّي أيضاً بعض التأثير عليه. وقد تمتع مابلي في القرن الثامن عشر بنفوذ كبير كإنسان وكمفكّر. وقد وضعه معاصروه في منزلة واحدة مع مونتسكيو وروسو. والواقع أن مابلي أغنى إيديولوجيا عصره السياسية بمجموعة من الأطروحات الجديدة والمبتكرة.

خلّف مابلي إرثاً أدبياً كبيراً. ومن أبرز مؤلّفاته المخصصة لقضايا النظرية الاجتماعية **شكوك حول النظام الطبيعي** (١٧٦٨)، وهو كتاب جدالي موجه ضد الفيزيوقراطيين. وفي حواريته **في التشريع أو مبادئ الشرائع** (١٧٧٦) أعاد طرح الأفكار عينها ولكن بصورة أكثر منهجية. ولكتابه **في حقوق المواطن وواجباته،** الذي وضعه عام ١٧٥٨ وإنْ لم يصدر إلاّ بعد وفاته، أهمية كبرى لفهم آرائه في المجتمع والدولة. وقد حرّر مابلي عدداً كبيراً من المؤلفات في المسائل التاريخية. وأبدى اهتماماً فائقاً بأحداث عصره التاريخية وبالمشكلات العامة للمذاهب السياسية.

تصدى مابلي لتحليل المجتمع الإنساني ودراسة تاريخه من وجهة نظر أخلاقية. فالنزعة الزهدية والأخلاقية، التي نلمسها في مدرستَيْ روسو ومورلّي، تبرز بأكبر قدر من الوضوح في أعمال مابلي. فالفضائل الاجتماعية هي، في نظره، هدف السياسة الفعلي: فالسياسة الصالحة تكاد لا تتميّز عن الأخلاق. ولا يكفي المرء أن يكون تاجراً ممتازاً أو رجل مال ذكياً حتى يكون مشترعاً صالحاً. وأكّد مابلي، في جداله مع الفيزيوقراطيين، أن المحاصيل الجيدة لا يمكن اتخاذها معياراً للسعادة. فالمحاصيل الجيدة ضرورية ولا ريب، لكن لا بد أن يكون هنالك في البداية مواطنون صالحون. فالسعادة تكمن في داخلنا، لا في الأشياء التي تحيط بنا. وكلما تضاءلت حاجاتنا، عظمت سعادتنا[2].

---

(١) كان ريشليو هو الذي أسّس الأكاديمية الفرنسية عام ١٦٣٥. (م)

(٢) مابلي: **شكوك مقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات** =

كان مابلي، شأنه في ذلك شأن معظم المفكّرين السياسيين في القرن الثامن عشر، ينادي بنظرية القانون الطبيعي، أي القانون الذي تنبثق معاييره من طبيعة الإنسان، وبنظرية الحالة الطبيعية باعتبارها الحالة الأولى التي عرفتها البشرية، والحالة التي تحدّدها الطبيعة بالذات. بيد أنه في فهمه للحالة الطبيعية وللقانون الطبيعي يبتعد عن الفيزيوقراطيين والموسوعيين على حد سواء. فمفهوم الطبيعة البشرية يتميّز عنده ببعض السمات المبتكرة. فهو يشدّد على اتسام الإنسان **بخصائل اجتماعية**، هي شرط لا غنى عنه لحياته في المجتمع. ويرى مابلي أن حب الذات هو الملَكة الأساسية للطبيعة البشرية. لكنها ليست ملكتها الوحيدة: فقد بثّ الخالق أيضاً في الكائن البشري مشاعر الشفقة والعرفان بالجميل، ونزعة إلى التنافس، وحب المجد والعظمة. ومن الفعل المتضافر لهذه الدوافع يولد المجتمع الذي كان وجوده سيستحيل لولا توافر تلك السجايا الاجتماعية لدى البشر. وقد لعبت هذه الخصال، في فترة تكوين المجتمع، دوراً أهمّ بكثير من ذاك الذي لعبته ضرورة تنمية وسائل العيش والبقاء؛ ذلك أن الحاجة إلى هذه التنمية لم تكن ملحة بالنسبة إلى شعب بدائي يتكاثر بإيقاع بطيء. إن المجتمع، في نظر مابلي، هو نمط حياة البشر الطبيعي؛ وقد ظهر، شأنه في ذلك شأن الدولة تماماً، قبل الزراعة والملكية، ولم يكن هدف ظهوره بالتالي حمايتهما وضمانهما[1].

لا يفترق النظام الاجتماعي عند مابلي عن الحالة الطبيعية بذلك الخط الفاصل الواضح الذي يمثّله العقد الاجتماعي عند روسو. فقد فُطر البشر بطبيعتهم على الحياة الاجتماعية. أما حالة عزلة الأفراد الكاملة ـ هكذا تفهم الروسوية الحالة الطبيعية ـ فهي تتنافى مع الخصائص الجوهرية للطبيعة البشرية. فمفهوم الخير والشرّ سبق حتماً، في نظر مابلي، قيام المؤسسات الاجتماعية. وعليه، كانت حرية الاختيار لدى البشر قد حُدّت حتى قبل ظهور الشرائع والدولة. وكان العقل هو الذي يضطلع بوظائف هذه الأخيرة. ولئن كوّن البشر المجتمعات، فإنما سعياً وراء مصلحتهم. لكن كثيراً ما تكون أهواؤهم أقوى من العقل. لذلك تأتي الشرائع لتشدّ من أزر هذا الأخير، وتُنصّب الحكومات لفرض احترام مبادئ العقل وإعلائها على الأهواء. فالمطلوب من الشرائع كبح جماح الأهواء على صعيد الجسم السياسي، تماماً كما يلجم العقل هذه الأهواء

= **السياسية (الأعمال الكاملة**، م١١)، ليون ١٧٩٢، ص ٢٨؛ **في التشريع أو مبادئ الشرائع**، م٩، ص ٩ ـ ١٠، ٦٨.

(١) مابلي: **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ٥٦ ـ ٥٧.

على صعيد الأفراد[١]. وينتقد مابلي نظرية المناخ عند مونتسكيو التي تعلّل تنوع الشرائع والأعراف بتنوع الأجواء الطبيعية. فسعادة البشر، كما يقول، لا ترتبط بالجبال والبحور. وليس المناخ، بل الأهواء والأعراف المنبثقة عنها هي التي تعيق إقرار شرائع حكيمة.

ولا يلغي النظام الاجتماعي إطلاقاً حقوق البشر الطبيعية. وما من سلطة مخولة أساساً حق انتزاع هذه الحقوق من الإنسان. إذ لا يمكن تجريد الإنسان من العقل الذي منحته إياه الطبيعة، ومن الحرية الملازمة له، ومن ميله الجامح إلى السعادة بدون أن يطعن في كرامته بالذات، وبدون أن يتلاشى الهدف الذي يحمله على طلب العيش في مجتمع. ولا يجوز للحكومات أن تحاول المساس بحقوق المواطنين الطبيعية، ولا أن تتعرض بالسوء لسعادتهم، وإنما المطلوب منها على العكس ضمانها. وعلى الحكّام أن يتصرّفوا وفق مقتضيات العقل البشري، لا بعكسها. فإذا ما أقدم الحكّام على اتخاذ إجراءات مخالفة للعقل ومضرّة، حق لكل مواطن أن يطالب بتنحيتهم. هذا ليس مجرد حق من حقوقه الثابتة الدائمة، بل أيضاً واجب من واجباته الأساسية. وقد يتمخض العصيان عن بعض الاضطرابات، لكن الطاعة العمياء لا تقود إلى غير العبودية[٢].

كان مابلي، شأنه في ذلك شأن روسو، يرى في الشعب المصدر الوحيد لكل سلطة سائدة. وأي ميثاق يخضع الشعب لسلطان العاهل المطلق ضرب من السخف واللامعقول. وليس لميثاق كهذا أن يلزم كائنات محبوة بالعقل. وأن ميثاقاً كهذا ما وجد قط على كل حال. ففي البدء ما كانت الشعوب تعهد إلى قادتها إلاّ بسلطة مؤقتة، غير محدّدة الصلاحيات تحديداً دقيقاً. وكانت تطيع هؤلاء القادة من دون أن تعتبر أنها دونهم منزلة. ولم يغتصب القادة السلطة المطلقة إلا بالتدريج وعلى كرّ الأيام[٣]. لكن لا "حق الغزو"، ولا التقاليد قمينة بإضفاء الشرعية على مثل هذا الحكم.

وللشعب على الدوام الحقّ في تغيير الحكم القائم. إنه مخول، على الدوام، الحقّ في إلغاء النظام الساري المفعول واستبداله بنظام آخر، بغضّ النظر عن منطقية العقد أو الصك الذي حدد شكل الحكم. وما دامت البشرية لا تعرف قوانين أكثر حكمة من تلك التي اختارتها لنفسها، فهي مدعوة إلى الانصياع للتشريع القائم. لكن عندما يتقدم عقل البشر ويزيدهم تنوُّراً، لا يعودون ملزمين بالتضحية بأنفسهم على مذبح أخطاء

(١) المصدر نفسه، م١١، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨، ٢٦٦، ٢٧١.
(٢) المصدر نفسه، م١١، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.
(٣) المصدر نفسه، م١٢، ص ٤٢ ـ ٤٣.

الماضي، أي بإطاعة قوانين غدت في نظرهم مجحفة[1]. وعندما تشرف الدولة على الهلاك بسبب قوانينها الرديئة، يغدو تغيير هذه القوانين ضرورياً. بيد أن مابلي يحثّ على التعقل في الدعاية للإصلاحات المنشودة، وينوّه بضرورة أخذ الظروف المحيطة بعين الاعتبار. فكيما تكون الإصلاحات مجدية، ينبغي تحديد الأهداف بدقة أولاً، وتفهّم الظروف القائمة ثانياً.

يعترف مابلي للشعب بحق الثورة على الطغيان، ولا يعارض إطلاقاً الأساليب الثورية. فالثورات، كما يقول، ليست ممكنة فحسب، بل مطلوبة في بعض الأحيان. صحيح أن النظام الاستبدادي يضمن استتباب الأمن، بينما تتسبّب الثورات في إثارة الاضطرابات وإشعال نار الحرب الأهلية. لكن استقرار النظام الاستبدادي أشبه ما يكون بالموت: فالشعوب في ظلّه تمعن في الجهل وتأسن في التخلّف الفكري. ويقول مابلي إن الحرب الأهلية قد تكون في بعض الأحيان علاجاً شافياً للمجتمع. فهذه الحرب تنشب عادةً عندما لا تكون حرية الشعب مصونة بالقدر المطلوب. وهي تسهم، مثلها مثل عملية بتر العضو المريض، في تطهير الجسم الاجتماعي. أما مناشدة الشعب الصبر فلا نتيجة لها سوى توطيد الطغيان. بيد أن نجاح الثورة يفترض إعداداً دقيقاً لها، وتفجيرها في الوقت المناسب، أي عندما يتخبّط الحكم في مأزق لسبب من الأسباب (حرب خارجية فاشلة، عدم جدارة الوزراء والقادة العسكريين... إلخ). ولا داعي للتخوف من تكرر الثورات ومن تواترها بسرعة. فالشعوب ميّالة أكثر مما ينبغي إلى دعم المؤسسات التي ارتبطت بها بحكم العادة. وتقف عطالة الفكر والتقاليد عائقاً في وجه الثورات. وغالباً ما تقف الحماسة الثورية عاجزة أمام التقاليد. ولا يسع المرء إلاّ أن يعرب عن أسفه حيال قلّة الثورات وصعوبة تفجيرها. فلو كانت الثورات أكثر تواتراً في التاريخ لكانت البشرية في حالة أفضل[2].

يعكس هذا التبرير للحرب الأهلية وللثورات تنامي الذهنية الثورية في رحم المجتمع الفرنسي في منتصف القرن الثامن عشر. لكن تجدر الإشارة مع ذلك إلى أن تعاطف مابلي مع الحرب الأهلية تعاطف نظري خالص، إذ إن أفكاره بصدد القوى المتصارعة في مثل هذه الحرب يحوطها قدر كبير من الغموض والإبهام. ومن غير المؤكّد أن يكون مابلي ارتقى إلى مستوى إدراك الحرب الأهلية باعتبارها الشكل الأكثر حدة لصراع القوى الاجتماعية. فـ "الحرب الأهلية"، في تصوّره، أقرب إلى الفتن

---

(١) المصدر نفسه، م١١، ص ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه، م١١، ص ٣٠٤، ٣٢٠، ٣٤٠، ٣٤٣ وما يليها.

الداخلية التي شهدها القرن السادس عشر، منها إلى المعارك الطبقية التي عاشتها الثورة لاحقاً.

لقد كان مابلي بالإجمال ضعيف الإيمان بإمكانية نشوب حرب أهلية في فرنسا. ولم يكن يرى ثمة مبرراً، أصلاً، للجوء إلى هذه الوسيلة القصوى في فرنسا. فالإصلاحات ممكنة فيها بدون حرب أهلية، نظراً إلى توافر مؤسسات قادرة على إنجازها بالوسائل السلمية. فللحصول على حقوق جديدة، كما يقول مابلي، لا بد أولاً من استخدام الحقوق المتوافرة. والصورة المستقبلية التي يرسمها مابلي عن مسيرة الإصلاحات في فرنسا تثير الاهتمام إلى أبعد الحدود. فالبرلمان هو الذي سيُبادر إلى تطبيق هذه الإصلاحات، متزعماً بالتالي الحركة المناهضة للاستبداد. وهو قادر، إذا ما استخدم حقه في "التنبيه"[1]، على معارضة فرض ضرائب جديدة بدون موافقة هيئة الطبقات الثلاث. وإذا ما ارتأى الشعب أن يُساند البرلمان بحزم وقوة، دُعيت هيئة الطبقات الثلاث إلى الانعقاد. عند ذاك توزع آلاف المناشير لاطلاع الجمهور على مصالحه الفعلية. وأول مهمّة يتعين على الهيئة المذكورة إنجازها تتلخص في العمل على تعزيز مركزها بصياغة قانون أساسي يجعل من الانعقاد الدوري لهيئة ممثلي الشعب أمراً إلزامياً. إذ لا يجوز أن تكون دعوة هذه الهيئة للانعقاد خاضعة لنزوات الملك. كما أنه لا يجوز لأي كان أن يحل هيئة الطبقات الثلاث أو أن يعلّق نشاطها. المهمة العاجلة تتلخص إذن في صياغة ذلك القانون الأساسي: فإن فشلت الهيئة في إنجاز هذه المهمة، ضاع كل شيء. لكن إذا ما تمّ بالمقابل التوكيد على حقوق التمثيل الشعبي، بات من السهل توسيع هذه الحقوق وتعزيزها بالطرق السلمية، بدون اللجوء إلى القوة. وما دامت هذه المهمة الأساسية معلّقة ينبغي، في تقدير مابلي، تحاشي الإجراءات التي من شأنها أن تؤلّب على قضية الإصلاحات المواطنين الذين قد تتأثر مصالحهم من جرائها[2].

إن ميزات عديدة تشهد لمابلي بدقة الملاحظة وبُعد النظر. فقد تنبأ، مثلاً، بانعقاد هيئة الطبقات الثلاث، وبظهور سيل جارف من الكتابات السياسية، كما أنه تكهّن بالأهمية القصوى التي ارتدتها في الصراعات اللاحقة مسألة القانون الأساسي. بيد أن تأملاته تحمل رغم ذلك طابع الطوباوية: فقد بالغ مابلي في تقديره لأهمية البرلمان السياسية، متناسياً دوره الرجعي، كما شيّد خطة إصلاحاته على أرضية "الدستور

---

(١) "التنبيه": خطاب من البرلمان إلى الملك لتنبيهه إلى مساوئ قرار أو مرسوم ما. (م)

(٢) **الأعمال الكاملة**، م١١، ص ٤١٥، ٤١٨ ـ ٤٢٠.

الفرنسي التقليدي" مع أنها أرضية مهتزّة. وأخيراً، وبما أنه انطلق من مقدمات منطقية خاطئة، فقد خلص إلى استنتاج خاطئ بصدد إمكانية انتصار الشعب على النظام الاستبدادي بالطرق السلمية، دونما مساس بالمصالح الطبقية التي تشكّل دعامة المَلَكية.

* * *

كان مابلي مَلَكياً في مستهل حياته الأدبية، أي في الأربعينات من القرن الثامن عشر. وكان يقيم تعارضاً بين المَلَكية والإقطاع، شأنه في ذلك شأن دوبو[1] Dubos، ودارجنسون[2] D'Argenson. وكان أول ما يراه في تاريخ فرنسا تقدّم المَلَكية. وكانت عصور الحريات الهمجية والإقطاعية، في نظره، عصور فوضى ووحشية. أما الملَكية فكانت تجسّد، في رأيه، فكرة العدالة.

لكن مابلي لا يدين لمثل هذه التأملات، التي كانت شائعة بما فيه الكفاية في القرن الثامن عشر، بالمكانة المميّزة التي احتلّها في تاريخ الفكر السياسي. فقد عبّر بصراحة، في مؤلّفات مرحلة نضوجه، عن تعاطفه مع شكل الحكم الجمهوري. وقد رحّب بحرارة بانتصار المبادئ الجمهورية في الولايات المتحدة الأميركية. ذلك أن الحكم الوراثي أو لمدى الحياة ينزع دوماً، كما يقول، إلى الطغيان والاستبداد. غير أن مابلي يأخذ في حسبانه الآراء التقليدية، وهيمنة النظام الملكي المزمنة. كما أنه يتخوّف، من جهة أخرى، من الانعطافات العنيفة والحادة. لذلك يميل إلى المحافظة على المَلَكية حيثما وجدت، ولكن مع تجريد الملك من كل سلطة فعلية. وما كان الدستور الإنكليزي، بحسب الوصف الذي قدمه عنه كتاب مونتسكيو **روح الشرائع**، يحظى بإعجابه بشكل من الأشكال. يقول مابلي بهذا الصدد: هنالك من يزعم أن التوازن بين السلطات، القائم افتراضياً في إنكلترا، يضمن الحرية. وهذا هو الخطأ بعينه. وليس يسعنا أصلاً حتى الكلام عن توازن بين السلطات لأن الملك مخول حقّ دعوة البرلمان إلى الانعقاد وحقّ حله، بحسب مشيئته. كما أن الملك يستطيع أن يفعل الكثير بدون البرلمان، في حين لا يستطيع البرلمان أن يفعل شيئاً بدون الملك. إذ لا يحق للبرلمان حتى أن يرغم الملك على الموافقة على القوانين التي يقرّها. ويتساءل مابلي: «أين المساواة إذن؟»، و«بمجرد ما أن تكون السلطات غير متكافئة، أفلن تسعى السلطة الأقوى إلى زيادة حقوقها يوماً بعد يوم؟». إن السلطة التشريعية تابعة في إنكلترا للسلطة

---

(١) الأب جان ـ باتيست دوبو: مؤرخ ودبلوماسي فرنسي، مؤلّف **تأملات نقدية حول الشعر والرسم**. (م)

(٢) رينيه لويس دارجنسون (١٦٩٤ ـ ١٧٥٧): وزير خارجية فرنسا، وله **مذكرات**. (م)

التنفيذية، وهذه علاقة تضرّ بالدولة. ولن يضمن الإنكليز حريتهم فعلاً ما لم يجرّدوا المَلَكية من شطر كبير من صلاحياتها. فلا بد، مثلاً، من تجريد الملك من حقّ التصرّف بأموال الدولة ومناصبها وألقابها، ومن حقّ إعلان الحرب وعقد السلم، ومن الإمرة العُليا للقوات المسلحة، ومن حقّ دعوة البرلمان وحلّه، ومن حقّه في نقض قرارات الهيئة التشريعية[1]. إن الملك في نظام مابلي لا يضطلع إلاّ بمهام رمزية وفخرية. ولا عجب أن تكون نظريته قد سميت بنظرية "المَلَكية الجمهورية".

كان مابلي يعتبر أن الامتيازات السياسية لبعض الطبقات تتنافى مطلق التنافي مع مبادئ الحق. ولئن توسم خيراً بمستقبل الشعب الأميركي، فلأن هذا الشعب لم يعرف على وجه التحديد هذه الامتيازات. وقد أثنى على حكمة الدستور الكورسيكي لأنه أقرّ بمبدأ المجلس التشريعي الواحد المنتخب من قبل جميع المواطنين الأحرار في الجمهورية. كما أدان، إدانة قاطعة، نظام الحكم الأرستقراطي، لأنه محتم عليه الانحطاط إلى أوليغارشية وطغيان. أما النظام الإقطاعي فيتعارض مع الأهداف الرئيسية للمجتمعات البشرية. لكن مابلي يدعو إلى الاحتراز والتأني في هذا المضمار. فإلغاء امتيازات الطبقات في ظل المَلَكية خطوة محفوفة بالمخاطر، لأنها بتحريرها الملك من نفوذ هذه الطبقات، المخفّف من وطأة سلطانها، قد تؤدي إلى تدعيم الاستبداد وتعزيزه.

إن السلطة التشريعية، في مذهب مابلي، ملك للشعب، صاحب السيادة الفعلي. فإن عُهد بهذه السلطة إلى الملك أو إلى الطبقة الأرستقراطية، أضحى التشريع أداة للأهواء الشخصية. لكن مابلي، الذي التقى مع روسو في الدفاع عن سلطة الشعب التشريعية، اختلف معه بصدد ممارسة الشعب المباشرة لهذه السلطة، معتبراً إياها مخالفة للعقل. ومن المفيد أن نلاحظ أنه رفض هذه الممارسة المباشرة لاعتبارات جوهرية أكثر منها لمحاذيرها العملية. فتاريخ اليونان، كما يقول، يعلّمنا بأن الديمقراطية تتسم بالتقلبات، والتحوّلات الاعتباطية، وبالطغيان. فعندما يتولى الشعب بنفسه مباشرة سن شرائعه، يميل إلى النظر إليها بقدر من الازدراء لأنه يدرك الدور الذي تلعبه الدسائس، والمؤامرات، والنزاعات الحزبية، والتهوّر، والحماقة، في صياغة هذه الشرائع. لهذا السبب بالذات يدافع مابلي عن فكرة **التمثيل** الشعبي. أما الهيئة المكلفة بالتشريع باسم الشعب فهي جمعية النواب المنتخبين من قبل الشعب، والقادرين على اتخاذ قرارات حكيمة ومدروسة. ويتعيّن إخضاع أنشطة هذه الجمعية لبعض الإجراءات التي ينبغي

---

(١) مابلي، **الأعمال الكاملة**، م١٢، ص ١٩٧ ـ ٢١٠.

التشدّد في تطبيقها. ويقيّد كل نائب بتوكيل ناخبيه الإلزامي، ويحتفظ هؤلاء الناخبون بحقهم في صرفه في أي لحظة يشاؤون[١].

يقف مابلي بصدد مسألة الحق الانتخابي موقفاً متردداً، غير واضح تماماً، على الرغم من تقديمه أحياناً مبدأ المساواة على مبدأ الحرية. فالطبيعة، كما يقول ويكرر، منحت البشر جميعاً حقوقاً واحدة[٢]. هذه حقيقة لا جدال فيها. لكن مابلي يقف في معظم كتاباته موقفاً مناهضاً لمبدأ الاقتراع العام. فهذا الديمقراطي، هذا المساواتي، يخشى الجماهير بعض الخشية. ذلك أن الذين يعيشون على أجر يتقاضونه من الأغنياء محكوم عليهم، في نظره، بالذلّ المعنوي من جراء عملهم. ويتعين على القانون أن يعتبرهم "ضرباً من المواطنين"، بيد أنه لا يجوز لهم أن يشاركوا في الهيئات الشعبية ذات الطابع السياسي[٣]. فالشطط في الديمقراطية ينقلب بسهولة إلى الطغيان. لذلك فإن أبواب الوظائف العامة لن تشرع إلا أمام المواطنين[٤] الذين يملكون ثروة محددة. وهكذا أقام مابلي تمييزاً بين المواطنين **الإيجابيين** والمواطنين **السلبيين**، وهو تمييز تبنّته فيما بعد الجمعية التأسيسية، ولو بشكل مختلف بعض الشيء، وكرّسته في دستور ١٧٩١.

لقد عارض مابلي مبدأ الجمع بين السلطتين التنفيذية والتشريعية. فهذا الجمع لن يولد إلا أفظع أشكال الاضطهاد. لكنه لم يدافع مع ذلك عن فكرة الموازنة بين السلطات، فقد أخضع السلطة التنفيذية للهيئة التي تمثّل السلطة التشريعية. كما أنه دافع، انطلاقاً من مبدأ السيادة الشعبية، عن مبدأ انتخابية الولاة والقضاة. غير أنه عارض انتخاب هيئات السلطة التنفيذية مباشرة من قبل الشعب، خشية أن يؤدي ذلك إلى استقلال الولاة بأنفسهم عن الجمعية التشريعية. هذه الأخيرة هي التي ستنتخب إذن ممثلي السلطة التنفيذية الذين يظلون مسؤولين أمامها[٥]. ومثلما يُلزم المواطن بطاعة السلطة التنفيذية، تُلزم السلطة التنفيذية بطاعة السلطة التشريعية. وتلافياً لخطر الشطط في تعزز السلطة التنفيذية، يتعين تقسيم وظائفها قدر المستطاع، واختصار مدة ولاية القائمين عليها، وتحريم مبدأ تجديدها تحريماً قاطعاً[٦]. ولا يجوز أن تمثل السلطة التنفيذية بهيئة واحدة، وإنما بمجموعة من الأشخاص، المكلفين بمهام خاصة من قبل الجمعية التشريعية، من دون أن تجمع بينهم مسؤولية متبادلة. ويبدو واضحاً أن مبدأ توزيع

---

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ٢٤٤ وما يليها.
(٢) المصدر نفسه، م١١، ص ١٧٣.
(٣) المصدر نفسه، م١٠، ص ٨٤ ـ ٨٥.
(٤) المصدر نفسه، م٨، ص ٣٠٧.
(٥) المصدر نفسه، م٨، ص ٣٠٧.
(٦) المصدر نفسه، م٨، ص ٣١٧.

السلطات في مذهب مابلي ذو مفعول أحادي الجانب. فهو وسيلة للحؤول دون اقتحام السلطة التنفيذية مجال السلطة التشريعية، ولكن ليس له مفعول بالاتجاه المعاكس.

* * *

كان القس مابلي ينتمي، بحكم آرائه السياسية، إلى الجناح اليساري من منظِّري القرن الثامن عشر البورجوازيين. وقد حظي برصيد كبير من الشعبية لدى رجالات الثورة البورجوازية لما تقدم به من أفكار حول سيادة الشعب، وحصر السلطة التشريعية المطلقة بممثلي الشعب، وانتخابية الولاة، وانتخاب هيئات السلطة التنفيذية العليا من قبل ممثلي الشعب، وخضوع هذه الهيئات للسلطة التشريعية، وكذلك لما أبداه من تعاطف صريح مع الشكل الجمهوري للحكم ومن عدم قبول بالنظام الملكي إلا بشرط تجريد الملك من جميع الصلاحيات التي تسمح له بالتدخل فعلياً في حياة البلاد السياسية. بيد أن أمثَلة النظام القائم على المِلكية الخاصة، وهي سمة مميزة للمفكرين البورجوازيين كافة، كانت غريبة كلياً عن مابلي. فقد رفض رفضاً قاطعاً أن يرى في "العهد البورجوازي" القادم عهد العقل وانتصار حقوق الإنسان الطبيعية.

فالنظام القائم على الملكية الخاصة ليس في نظر مابلي نظاماً طبيعياً، بل هو بالعكس انتهاك للنظام الطبيعي. وقد أعلن، في جداله مع الفيزيوقراطيين، أنه لا يعترف إلا باثنين فقط من الحقوق الطبيعية الثلاثة التي نادت بها مدرستهم: المِلكية الفردية التي كان مابلي يعتبرها، أسوة بالفيزيوقراطيين، مرادفاً للحرية الفردية، ومِلكية الأموال المنقولة باعتبارها حق الإنسان في امتلاك ما يكفل له البقاء. لكن هذين الحقين لا يتمخضان على الإطلاق عن حق الملكية العقارية؛ بل إنه يصعب علينا، من منظور الطبيعة، أن نتصور كيف أمكن لهذا الحق أن يرى النور.

لقد أعدت الطبيعة البشر كيما يكونوا متساوين تمام المساواة. فقد خصتهم بأعضاء وبحاجات متماثلة، وجمعت بينهم بفعل نزعتهم إلى الحياة المجتمعية. لم تعين حدوداً للحقول، بل منحت البشر جميعاً خيرات الأرض كافة على سبيل الملكية المشتركة: «يبدو لي أن الطبيعة تقول لنا بمئة طريقة مختلفة: أنتم أبنائي جميعاً، وإني لأحبكم بالتساوي، لقد أعطيتكم حقوقاً واحدة، وفرضت عليكم واجبات واحدة، إن الأرض برمتها ملك لكل واحد منكم، ولقد كنتم متساوين عندما خرجتم من بين يدي»[(١)]. وبقدر ما يقترب البشر من المساواة، يقتربون من السعادة. وقد حاول الفيزيوقراطيون تبرير اللامساواة الاجتماعية باستنتاجها من اللامساواة الجسمانية. غير أن هذه المحاجة

---

(١) المصدر نفسه، م١١، ص ١١ ـ ١٢.

لا تفيد، في رأي مابلي، إلا في تبرير حق الأقوى. فطاقات الإنسان الجسمانية لا تخوله أي حق على إنسان آخر لم تمنّ عليه الطبيعة بمثلها. فللأول الحق في أن يطالب الثاني بقدر ما يحق للثاني أن يطالب الأول.

يقول مابلي إنه لا وجود في الحالة الطبيعية لا لرؤساء ومرؤوسين، ولا للخيلاء والجشع. فقد عاش البشر، طالما كان عددهم محدوداً، من الصيد والقنص وكانوا رحلاً، غير مستقرين، فلم يعرفوا الملكية العقارية. غير أن الحاجات المشتركة حثتهم على التآزر، كما أن ضرورة تنظيم مقاومة الظلم والعسف دفعت بهم إلى إنشاء قوة عامة لهذا الغرض. ثم اضطرهم تنامي السكان إلى ممارسة الزراعة والاستقرار والأخذ بالحياة الحضرية. غير أن زراعة الأرض لم تقتض إطلاقاً أن تكون ملكية هذه الأرض خاصة. بل العكس هو الصحيح، إذ إن البشر نزعوا ولا ريب، بفعل ما درجوا عليه من أفكار، إلى توحيد قواهم من أجل أداء العمل المشترك، تماماً كما كانوا وحدوا هذه القوى من أجل السلم المشترك. وبما أنهم اعتادوا على النظر إلى الأرض برمتها على أنها إرث مشترك، فإن تطور روحهم المجتمعية عزز فكرتهم عن الصالح العام، فاتجهت أفكارهم كلها نحو شيوع الأملاك[1].

إن النظام الاشتراكي، الذي رأى النور بصورة عفوية، كان قميناً بتلبية حاجات المجتمع بسهولة. فأصحاب البنية الجسمانية القوية عكفوا على زراعة الأرض، في حين نذر الآخرون أنفسهم للأعمال المهنية. وكانت ثمار العمل تؤلف ثروة مشتركة. ذلك كان العصر الذهبي، كما يقول مابلي الذي تبنى في هذا المضمار آراء كتَّاب العصور القديمة. وكان تقسيم الأملاك حماقة لا تغتفر، حتى إنه ليصعب أن نتصور كيف أمكن لأمر كهذا أن يحدث. ربما وقع ذلك التقسيم بسبب الكسالى والمتقاعسين عن العمل الذين رفض الآخرون إطعامهم من جهدهم. وربما طالب بعضهم بهذا التقسيم بدافع من تجاوزات الولاة الذين كانوا يخصون أنفسهم بحصة الأسد لدى توزيع نتاج العمل المشترك. كان ينبغي البحث عن وسائل كفاح لا تقوض ركائز النظام الاشتراكي. لكن البشر كانوا يجهلون يومذاك أن الملكية الخاصة ستكون بالنسبة إليهم مصدر مصائب أدهى وأشد هولاً. لهذا السبب قرروا تقسيم الأرض، وإنشاء الملكية العقارية الخاصة التي كانت بذورها قد ظهرت قبل ذلك في صورة حق الفرد في امتلاك الكوخ الذي يعيش فيه وفي الانفراد بثمار عمله الخاص[2]. وإن يكن لأجدادنا من عذر لوقوعهم في

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ٥٧ ـ ٥٨/ م١١، ص ٣١.
(٢) المصدر نفسه، م٩، ص ٦٣ ـ ٦٤/ م١١، ص ٣٥١.

هذا الخطأ المشؤوم، فهو جهلهم. لكن الجهل لا يبرر موقف فلاسفة العصر الذين، بدلاً من أن يسعوا إلى تصحيح أخطاء البشر ومكافحتها، جعلوا منها شرائع للطبيعة[1].

لقد أضرب البشر، بعد تقسيمهم الأرض، عن الانصياع لوصايا الطبيعة، فعُوقبوا عقاباً قاسياً على ذلك. فتقسيم الأرض، حتى ولو تم **بالتساوي**، لا يضمن المساواة بين المواطنين. ذلك أن الملكية الخاصة، وإن وزعت بالقسط والعدل، تؤدي لا محالة بعد فترة من الزمن إلى التفاوت في الثروات، فينقسم المجتمع إلى طبقات، وتنقلب خصائل البشر الاجتماعية إلى عيوب ورذائل. إن المساواة، بفرضها حدوداً على الحاجات، تحفظ راحة النفس وتلجم نمو الشهوات واندفاع الأهواء. أما اللامساواة فتحط الإنسان، وتشوه مشاعره الطبيعية، وتولِّد الرغبات المرضية، وتحشو رأسه بالأحكام المسبقة وبالأباطيل المجحفة، وتفتح الباب أمام الغرور والجشع. إن المساواة توحِّد الناس، في حين تفرق اللامساواة بينهم وتزرع الحقد في نفوسهم. فالأغنياء يختلقون لأنفسهم حاجات وهمية، بينما يعجز الفقراء عن تلبية حاجاتهم الأكثر إلحاحاً. إن الغنى يولد العجب والاعتداد، بينما يكرِه الفقر الإنسان على بيع عمله ويهينه ويذله. إن العامل، الذي يكابد من التعاسة والشقاء وسط الوفرة التي هي من صنعه، لا يتلقى مقابل عمله سوى زاد يومي حقير يعجز حتى عن ضمانه بالنسبة إلى الغد[2].

لكن هذا كله مجرد حلقة أولى في سلسلة من الآفات والمصائب. فمابلي يرى في الملكية الخاصة مصدر عذابات البشرية كافة. فالأغنياء يتطلعون إلى اغتصاب السلطة، والفقراء يعجزون عن التصدي لهم. والأرستقراطية تقود لا محالة إلى الأوليغارشية، ثم إلى الطغيان. ويحل العسف بديلاً عن القانون. أما الأراضي التي كانت تكفي الجميع في ظل المساواة وما دامت حاجات البشر معتدلة، فقد غدت عاجزة عن تلبية حاجات الناس في عهد اللامساواة. من هنا كانت حروب الغزو والفتوحات. فالأغنياء الذين يحكمون بالموت على الفقير المتلبس في جرم السرقة، لا يتوانون عن سلب جيرانهم ونهبهم. والواقع أن الملكية الخاصة، بفصمها الأواصر بين مواطني الدولة الواحدة، تفصم العرى أيضاً بين أجزاء الجنس البشري عامة، أي بين الدول. يقول مابلي إن البشر المعتادين على الملكية يتوهمون بأن رفاهيتهم ستزداد إذا ما ازدادت مساحة بلادهم على حساب جيرانهم. لذا تراهم يؤيدون الحروب الخارجية: «فلو كان المواطنون لا يحوزون ثروة خاصة، ولو كان ثراؤهم هو الصالح العام، ولو كانوا متساوين فيما

---

(١) المصدر نفسه، م١١، ص ١٨ ـ ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، م٩، ص ٢٦ ـ ٣٣.

بينهم، أفما كانت ستتضاعف دوافعهم، على العكس، إلى عدم تعكير صفو جيرانهم؟».
الشقاء، والطغيان، والحروب: تلك هي البلايا التي جلبها البشر على أنفسهم بابتعادهم عن المساواة البدائية التي أملتها عليهم الطبيعة[1].

لما كان تأمين المساواة في ظل الملكية الخاصة أمراً مستحيلاً، فإن النتيجة التي يتعيَّن استخلاصها من ذلك هي أن البشرية لن تعرف السعادة إلا في ظل شيوع الأملاك[2]. فعندما نفكر بالمصائب التي تنزل بالبشرية في ظل نظام قائم على الملكية الخاصة، لا يسعنا إلا أن نحلم، كما يقول مابلي، بإنشاء جمهورية مثالية في مكان ما فوق جزيرة مهجورة. في هذه الجمهورية سيكون جميع المواطنين متساوين، جميعهم أغنياء، جميعهم فقراء بنسبة واحدة، وجميعهم أشقاء يؤمنون بشريعة أساسية واحدة تتلخص في عدم التفرد بتملك أي شيء. فثمار عمل كل مواطن تُحمل إلى المخازن العامة، باعتبارها ملكاً للأمة. ومن هذه المخازن العامة يوزع الولاة على المواطنين ما يحتاجون إليه، كما يعيِّن هؤلاء الولاة لكل مواطن عمله ومهامه. يؤكد خصوم شيوع الأملاك أن حافز البشر إلى العمل يتلاشى في ظل غياب الملكية الخاصة، وأن مصير البشرية المحتوم سيكون البؤس. لكن مابلي يدحض هذه الأطروحة دحضاً قاطعاً. إنه يعترف بأن الملكية تخلق ضرباً من الحافز إلى العمل، لكن حب العمل في نظره لا يرتبط بالضرورة بالملكية: «لن أوافق على القول بأن الأرض ما كانت ستزرع جيداً لولا الطمع والجشع». فقد تساهم الملكية، بالعكس، في تشجيع الميل إلى البطالة والتبطر. ويردف مابلي قائلاً: يجب ألا ننسى أن ثمة حوافز، لا علاقة لها بالملكية، تحث البشر على العمل. لكن أهل هذا الزمن، الذين أفسدتهم عصور بكاملها من نظام مناف للطبيعة، يعجزون عن تصور ذلك. والحال أن حب المجد والفوز بالتقدير قد يشكلان بالنسبة إلى الإنسان حافزاً أقوى بكثير من غريزة التملك. أفلا نرى، حتى في أيامنا هذه، أناساً مستعدين للتضحية بذواتهم من أجل المصلحة العامة؟ وهذه الحوافز ستكون أقوى بكثير في مجتمع يحظى فيه العمل بتقدير الجميع. وفي الجمهورية المثالية ستشجع القوانين المواطنين على العمل، كما أنها ستزيد من قيمة ميراث الأمة المشترك في نظر كل فرد. شيوع الأملاك لا يتنافى إذن على الإطلاق مع الوفرة والرخاء. وحتى لو افترضنا أن ملكية الأرض أكثر مؤاتاة لإنتاج الخيرات والثروات، يتعين علينا مع ذلك أن نفضل عليها شيوع الأملاك. فتنمية خصائل الإنسان الاجتماعية أهم وأجل شأناً

---

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ٤٠ ـ ٤٣/م١١، ص ١٣ ـ ١٤.
(٢) المصدر نفسه، م١١، ص ٥٥، ٦٢ وما يليها.

بكثير، لأنه «خير للجنس البشري أن يمتلك بعض الفضائل من أن يتنعم بكثير من الثمار»[١].

* * *

لا ريب في أن النظام الاشتراكي كان النظام الأمثل في نظر مابلي. لكنه ما كان يؤمن، خلافاً لمورلّي، بإمكانية العودة بالجنس البشري إلى هذا النظام "الطبيعي". والحق أن آراء مابلي تقترب من آراء روسو حول هذه المسألة بالذات. فمن المستحيل في نظره العودة بعجلة التاريخ إلى الوراء. وقد تقدم، دعماً لهذا الرأي، بمجموعة من الحجج التي لا تخلو من الأهمية بحد ذاتها. وهذه المحاجة، الموجهة مباشرة ضد الفيزيوقراطيين، تأخذ في الواقع طابع مساجلة ضد التصور العقلاني للعلاقات الاجتماعية.

يقول مابلي إن الكثيرين يعتقدون بأن النظام الطبيعي سيقوم دفعة واحدة وحالما يقتدر البشر على إدراك كنهه وماهيته. ذلك أن هذا النظام يتفق مع الطبيعة البشرية، وهو خير نظام ممكن، والبشر ينزعون إليه بصورة عفوية. لكن إن كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى الإنسان البدائي، فإنه بالمقابل عارٍ كلّياً عن الصحة بالنسبة إلى الإنسان الذي تكوّن في ظل نظام اللامساواة. ذلك أن ظهور الملكية الخاصة والمصلحة الشخصية قد أفسد طبيعة الإنسان، وقلب ميوله الطبيعية إلى أهواء وخيمة. فمنذ أن ارتكبت «حماقة توزيع الأملاك» تلك، حُكم على البشر، كما يقول مابلي، بأن يكونوا ضحاياها إلى أبد الآبدين. وقد غدا من العبث الدعوة إلى التخلي عن الملكية وإلى العودة إلى النظام الطبيعي. فقد أوجدت المِلكية مئات الأهواء، وهذه تدافع عنها بدورها وتحول دون سماع صوت العقل. ففي المجتمعات التي تسودها اللامساواة تتولى الأهواء، لا العقل، مهمة توجيه البشر. وينقسم المجتمع إلى طبقات تتعارض مصالحها وتتضارب. وتخضع السياسة، التي يفترض فيها أن تهدف إلى تأمين سعادة المواطنين، لمصالح الأغنياء والمتغطرسين وتخدم أهواءهم. والخوف هو الذي يحافظ على النظام الظاهري في المجتمع. وما من قوة بشرية تستطيع، في ظل هذه الشروط، إعادة فرض المساواة. فإن حاول بعضهم ذلك، تسبب في بلابل وقلاقل، تفوق في حدتها تلك التي أراد تجنبها. والحقّ أن العوائق التي تحول بيننا وبين السعادة أقوى من أن تُذلل[٢].

إنه ليستحيل على أي نظام كان، في ظل المجتمعات القائمة، أن يبدو في نظر الجميع وكأنه خير نظام ممكن. فلنسلم، كما يقول مابلي، بأن النظام الاجتماعي الأمثل

---

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ٦٦ ـ ٦٨/ م١١، ص ٨ ـ ١٠.

(٢) المصدر نفسه، م١١، ص ١٢، ١٩ ـ ٢٠.

هو القائم على الملكية. فكيف ترانا نتوصل إلى إقناع العامل اليدوي، الذي لا يعيش إلا من وراء عمله، بأن هذا النظام هو فعلاً الأمثل، وبأن خير مجتمع هو ذلك الذي استولى فيه كبار المالكين على كل شيء وتمتعوا فيه بالرخاء والمسرّات؟ كيف نقنع المزارع بأن لا فارق بين من يستأجر الأرض ومن يملكها؟ وما وسيلتنا لحمل الذين لا يملكون شيئاً، أي غالبية المواطنين، على الاعتقاد بأنهم يعيشون في ظل مجتمع يؤمّن لهم أكبر قدر ممكن من السعادة والرضى؟

يتابع مابلي قائلاً إنه من المقارنة الدائمة التي يقيمها كل إنسان بين ثروته وثروة جيرانه يتولّد القلق الذي من شأنه في كل آن وحين أن يزرع البلبلة في المجتمع. هنالك من قد يقول للفقير المحتاج: ما دام ثمة أغنياء، فلا بد من وجود فقراء، فالاثنان يتمّمان بعضهما بعضاً. على رسلك، يجيب الفقير، لكن لماذا تريدني أن أغتبط لأنه كُتب عليّ أن أؤدي دور الفقير البائس، في حين يؤدي غيري، ولأسباب أجهلها، دور الغني؟ ويتابع مابلي قائلاً: نحن نعلم أن المثل الرمزي الذي ضربه مينينيوس أغريبا[1] للرومانيين لم يقنع العامة[2]، ولن يختلف الأمر إطلاقاً إذا ما حاولنا أن نثبت أن النظام الأمثل هو نظام شيوع الأملاك. فإن حججنا جميعها ستقف عاجزة أمام أهواء البشر ونزواتهم. فذوو الشأن والجاه سيرفضون العودة إلى المشاعية من باب الزهو والخيلاء، والأغنياء من باب البخل والجشع. وفي كل دولة فريق من الناس يستفيد من المصائب العامة. وأهواء هؤلاء تصمّ آذانهم عن سماع صوت الحقيقة. أما فيما يتعلق بالجموع، فإن إرهاقها بالعمل الذي ترزح تحت نيره لا يترك لها وقتاً لسماع عظات الفيلسوف ونصائحه. والفقراء على كل حال ما عادوا يتمتعون بالصفات التي تؤهلهم للعيش في ظل نظام اشتراكي. فالشعب، كما يؤكد مابلي، قد فقد المشاعر المشاعية.

إن من يعلّل النفس بالأوهام بصدد قدرة العقل على إفحام الأهواء لا يدل إلاّ على جهله بهذه الأخيرة. فمن العبث مخاطبتها بلسان الصالح العام. والفلاسفة لا يرون الإنسان إلا من جهة واحدة: إما كحيوان لا حاجة له سوى الأكل، وإما كملاك لا حيلة له سوى الرضوخ لما يمليه العقل. فالأهواء، في نظر الفلاسفة، هي جواري العقل المطيعات، في حين أنها في الواقع روح هذا العالم، وطغاة متحكمون بأعناق البشر.

---

(١) مينينيوس أغريبا: قنصل روماني في سنة ٥٠٣ق.م، حكى لعامة الرومان، المتجمهرين في الجبل المقدس، حكاية الأعضاء والمعدة تحقيقاً للوئام. (م)

(٢) يشير مابلي إلى الحكاية الخرافية التي تقيم مقارنة بين شتى الفئات الاجتماعية وبين أعضاء الجسم لتثبت أن انقسام المجتمع إلى طبقات أمر لا مفر منه.

فهي التي أنشأت الملكيات العقارية وقضت على المساواة، وهي التي تقيم الحكومات وتقلبها. وليس ثمة في ميدان الأخلاق والسياسة حقائق عامة وإلزامية، كالحقائق الهندسية مثلاً. فموضوع الأخلاق والسياسة غاية في التعقيد، وهو متعدّد الأوجه. وكثيراً ما تضللنا الآراء المسبقة والمصالح الخاصة في الأحكام التي نطلقها في هذا الميدان، وبغير درايتنا. فالأهواء تدفع بالإنسان إلى الأخذ بلا تردد بالرأي المؤاتي له على أنه هو الحقيقة. فالأهواء هي سيدنا، لا البداهة المنطقية.

لو كان القضاء على الأحكام المسبقة والأهواء أمراً ممكناً، لأمكنت العودة إلى المساواة الكاملة. لكننا لا نتبيّن في الواقع، كما يقول مابلي، ركائز الصرح المثالي الذي نودّ تشييده. وإن إمكانية تسيير الدولة وفق قوانين الطبيعة رهن بالتواضع في السلوك، والاعتدال في الحاجات، وباحترام الفضائل وبتقديمها في المنزلة على الألقاب والثروات. لهذا السبب تبدو عملية إقحام متوحشي إفريقيا وأميركا في هذه الطريق أكثر سهولة. فالملكية الخاصة لا وجود لها عندهم، وهم براء من رذائل الثروة ومن أحكامها المسبقة: «إن حمل هؤلاء المتوحشين على اتقان الفنون الضرورية أسهل من حملنا نحن على التخلّي عن الفنون المجانية التي لا طائل تحتها»[١].

يتضح لنا مما سبق أن مابلي صاغ، ربما بأكبر قدر من الوضوح في فرنسا ما قبل الثورة، فكرة تناقض المصالح الطبقية وتأثير هذا التناقض على الإيديولوجيا. وقد ردّ مابلي رداً قاطعاً الإيمان العقلاني بكلّية قدرة العقل البشري، كما اختلف مع معظم مفكّري القرن الثامن عشر ممن رأوا في انتشار الأنوار الشرط اللازم والكافي لتحويل المجتمع. كان الفيزيوقراطيون، الذين دخل معهم في جدال طويل، يبشّرون تحت راية العقلانية بنظرية التساوق الاجتماعي البورجوازية. كانوا يؤمثلون النظام البورجوازي، ويغمضون أعينهم عن تناقضاته. وقد دأب مابلي على فضح هذه التناقضات بلا هوادة. لكنه لم يهتدِ في الواقع المحيط إلى القوة القادرة على حل هذه التناقضات لخلق نظام الانسجام الحقيقي: أي المجتمع اللاطبقي. وقد قاده ذلك إلى التشاؤم الاجتماعي وإلى العدول عن تحقيق المثل الأعلى الاجتماعي.

يقول مابلي إنه إذا كانت العودة إلى المشاعية مستحيلة، فهذا لا يعني أنه يجوز لنا التقاعس عن كل نضال ضد اللامساواة. لكن ينبغي، ونحن نخوض غمار هذا النضال، ألا نغلو في استفزاز الأهواء المسيطرة. وعلى المشترع أن يتقدم نحو ذلك الهدف الأسمى الذي هو المساواة باستخدامه الأهواء قدر المستطاع، بإيقاظ بعضها وخنق

---

(١) مابلي، **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ٨١ ـ ٨٦.

بعضها الآخر، وبتأليبه بعضها على بعضها الآخر. فالهوى الأول الذي أورثتنا إياه المِلكية هو، كما يقول مابلي، البخل، وعنه تنبثق جميع رذائلنا وعيوبنا. ولا بد بالتالي من شن حرب على البخل في المقام الأول. لكن لما كانت أعنف الأهواء وأشدّها جموحاً مرتبطة بالملكية، لذا ينبغي على الأخص أن نتحاشى إثارتها واستفزازها بتعرّضنا لهذه الملكية. وكل قانون لا يأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار سيكون باطلاً، لا طائل فيه. ويخلص مابلي إلى القول: لا بد لنا أن ننظر إلى الملكية الخاصة، في كل دولة استتبت فيها، على أنها أساس النظام والسلم والأمن العام، مع أنها في الواقع ثمرة خطأ ارتكب في البداية. فالقانون الذي أنشأ الملكية كان قانوناً إجرامياً، لكن القانون الذي يضمنها من كل اعتداء أو انتهاك هو بالمقابل قانون منطقي. وليس المطلوب، في ظل الظروف القائمة، السعي إلى إلغاء الملكية، بل تحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة بين المالكين، على أن تنفذ هذه السياسة المساواتية بالتدريج، وبأقصى الحذر. وهذا البرنامج المساواتي يتمتع، خلافاً للاشتراكية، ببعض فرص التحقيق. فالدول تمرّ في مجرى حياتها بأوقات عصيبة تقف فيها على شفير الهاوية، فتضطر إلى القبول ببعض الإصلاحات الملحة. وما هذه الأوقات بالنادرة، لكن نادرون هم بالمقابل الرجال القادرون على استغلالها بذكاء[1].

إن برنامج إصلاحات مابلي قريب جداً من برنامج روسو. وربما تكون تحت تأثير هذا الأخير. وهو يتضمن على كل حال، من حيث الجوهر، المطالب الاجتماعية عينها التي وردت في مؤلَّف روسو **مشروع دستور من أجل كورسيكا**.

طالب مابلي، شأنه في ذلك شأن روسو، بفرض قيود على التجارة باعتبارها مصدراً رئيسياً للثروات الكبرى. فروح التجارة بالذات، كما يقول، تتنافى جوهرياً مع الحكم الصالح لأنها تقوم على الجشع. فالتجار لا وطن لهم. وبقدر ما يكون المجتمع قريباً من الاقتصاد الطبيعي، يكون أكثر سعادة. ومن الأجدى، في نظره، استبدال الضرائب التي تجبيها الدولة بأداءات عينية، أي بـ "خدمات"[2]. وقد طالب مابلي، أسوةً بروسو، بقوانين تحدّ من البذخ. والمفروض أن تأتي ناظمة لكل شيء: الأثاث، المسكن، المائدة، الخدم، والثياب. وبقدر ما تلتزم هذه القوانين بالتقشف، تقلّ خطورة التفاوت بين الثروات. وأما **الفنون غير المجدية**، التي لا تنتج سوى الكماليات والأشياء غير الضرورية، فيتعين حظرها. وعلى الحكام أن يضربوا للمواطنين المثل في

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ٨٩ ـ ٩٣ وما يليها.

(٢) المصدر نفسه، م٩، ص ١٠٠ ـ ١٠١، ١١٣ ـ ١١٦.

التواضع. إذ يتعذر على المواطنين التمسك بأهداب الاعتدال إنْ رأوا حكّامهم يعيشون في البذخ والترف. ويُفترض بالقوانين المقيِّدة للبذخ والكماليات أن تحمي الولاة من إغراءات سوء استعمال السلطة. وينصح مابلي بعدم دفع أي تعويض للقائمين على الوظائف العامة: فقيمة الخدمات التي تؤدّى للمجتمع لا يُمكن أن تقدّر بالمال. وليس المطلوب السعي وراء زيادة مداخيل الدولة ومواردها، بل الحدّ من نفقاتها. فالخزينة المكتنزة بالمال ضارّة بالأمة. وبقدر ما تكون حاجات الدولة معتدلة، يعسر على الولاة ابتزاز الشعب ونهبه. ويدين مابلي الفخامة والأبهة حتى في المباني العامة، لأنها قد تولد لدى الأفراد رغبةً في محاكاة هذا البذخ في دُورهم ومنازلهم[١].

ويطالب مابلي، شأنه في ذلك شأن روسو، بقوانين زراعية تحدد سقفاً أعلى لمساحة الأراضي التي يجوز للأفراد امتلاكها، وبقوانين للإرث تحول دون تركّز الثروات العقارية في بعض الأيدي، بل تشجع على العكس على تجزئتها. والدولة بنظره في حِلٍ من فرض قيود على حقّ ملكية المواطنين، لجهة تأمين مصلحة المجتمع، كما أن لها الحق أيضاً في فرض رقابتها على انتقال الأموال والثروات. ويرى أن من الضرورة الملحة تحريم الوصيات، إلاّ فيما يتعلق بالأموال المنقولة التي يوصى بها للخدم مكافأة لهم على عملهم ووفائهم، ولا سيما أن هذا الاستثناء يسمح بنقل قدر من الثروات إلى الفقراء. وهو يرفض مبدأ نقل الأموال إلى الأقارب البعيدين. وفي حال وجود عدد من الأولاد الذكور، يتوجب تقسيم الميراث بينهم بالتساوي. وفي بعض الحالات يتعيّن على رب الأسرة، الذي لا وريث ذكراً له، أن يتبنى ولداً أو أكثر. أما الأموال التي لا وارث لها، فينبغي توزيعها على الأسر الفقيرة التي تعيش حيث كان يعيش صاحبها. يقول مابلي بهذا الصدد: «حبّذا لو اعتاد الأغنياء أن ينظروا إلى الفقراء والمعوزين على أنهم أبناؤهم، وإخوانهم، وورثتهم!». ويدين مابلي بشدّة صفقات الشراء القانونية لأراضي الفلاحين من قبل النبلاء، وعلى الأخص من قبل السادة العظام. ومن الضرورة بمكان كبح جماح هذه السيرورة التي تؤدّي إلى دمار الأرياف. والحال أن القوانين المعمول بها لا تحول دون عملية الاغتصاب هذه ولا تحمي مصالح الفقراء. ويقترح مابلي، بعد أخذه بعين الاعتبار صعوبة تحديد سقف أعلى واحد للملكيات العقارية كافة في بلد ينتمي فيه الناس تقليدياً إلى طبقات ومراتب مختلفة، يقترح تحديد سقف أعلى لكل طبقة من الطبقات، وحظر انتقال الأراضي من طبقة إلى أخرى حفاظاً على الملكيات الفلاحية. ويؤكد مابلي، خلافاً لممتدحي الملكية العقارية الكبرى، أن هذه

---

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ٩٦ ـ ١٠٧ وما يليها.

الأخيرة مضرّة بالزراعة: فمصير الأرض في العزبات الكبرى هو الإهمال، في حين أن الأراضي الصغيرة تحظى بوجه عام بعناية جلى[١].

كان مابلي شغوفاً بالتاريخ. وقد كرّس له عدة مؤلّفات. ولم يكن مرجعه، في مسعاه إلى تبرير نظريته الاجتماعية، "الطبيعة البشرية" وحدها، بل أيضاً التجربة التاريخية. فالتاريخ، كما يؤكّد جازماً، عرف مجتمعات لم تعرف الملكية الخاصة. ويستشهد على ذلك بأمثلة مأخوذة من صورة مؤمثلة للعصور القديمة، وذات صلة بتجارب اشتراكية أو مساواتية. وكانت إسبارطة مثاله المفضّل في العصور القديمة. وكانت تشريعات ليقورغس ترتكز، في رأيه، على المبادئ عينها التي يُحامي عنها هو. ولم تكن هذه التشريعات تعترف بملكية الأرض. وما كان للمواطنين، بمقتضى هذه التشريعات، سوى حق الانتفاع بقطع الأرض التي يحوزونها بصورة مؤقتة. وهذا النظام، الذي لم يكن مشاعياً تماماً، كان مع ذلك قريباً جداً من المشاعية، كما يقول مابلي. أما غياب الملكية الخاصة فبدلاً من أن يتسبب في تدمير الدولة، فقد ضمن على العكس وجودها وازدهارها طوال قرون ستة. صحيح أن حاجات الإسبارطيين كانت محدودة، غير أنهم كانوا أقرب إلى السعادة من غيرهم من الشعوب: فقد يجد المرء السعادة حتى في أقسى صور الحرمان. ولم يستطع الرومان أن يذهبوا إلى الحدّ الذي ذهب إليه ليقورغس في هذا الاتجاه. فقد اكتفوا بتحديد سقف أعلى للملكيات العقارية لا يتعدى المئتي أربنت[٢]. وكان هذا التحديد وسيلة ناجعة للنضال ضد طغيان كبار الملاّكين. لكن تطبيقه أهمل مع الأيام، من جراء تنامي الثروات والممتلكات بعد حروب الغزو والنهب. وهذا الغنى قاد الجمهورية الرومانية إلى حتفها. وما كان لكنوز العالم قاطبة أن تنقذ روما من البرابرة. لكن لئن استقى مابلي من التاريخ القديم حججاً تدعم قضية المساواة، فقد استمد منه أيضاً حججاً تناهض المحاولات الرامية إلى المساس بعلاقات الملكية القائمة بالطرق الثورية: فالمطالبة بتوزيع جديد للأراضي وبإلغاء الديون في الدول القديمة كانت تتسبب على الدوام في إثارة الأحقاد والفتن، وفي خلق جو من البلبلة العامة.

إن اقتباس الأشكال القديمة، وتكييفها وفق حاجات العصر، واستخدامها كنماذج في الصراع الإيديولوجي، كانت أموراً شائعة للغاية في الأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر. وكان ليقورغس، والأخوان غراكوس[٣]، وبروتوس يتمتعون، باعتبارهم أبطال

---

(١) المصدر نفسه، م٩، ص ١١٧ ـ ١٢٤.

(٢) الأربنت: قياس فرنسي للمساحة يتراوح بين ٣,٥٠٠ و ٥,٠٠٠ متر مربع. (م)

(٣) الأخوان غراكوس: خطيبان رومانيان، ومن نقباء العامة، أولهما تيباريوس، وقد ولد سنة ١٦٢ =

الحريات الجمهورية، بشعبية عظيمة في فرنسا عشية الثورة، وعلى الأخص في أثنائها. وربما ساهم مابلي أكثر من أي من معاصريه في إرساء قواعد هذه الشعبية.

* * *

نكون من المخطئين إذا اعتبرنا مابلي اشتراكياً متماسك المنطق بالمعنى الذي نستخدم به هذه الكلمة في كلامنا عن طوباويي القرن الثامن عشر من أمثال مسلييه وموريلّي. فبرنامج إصلاحاته المساواتية عبارة عن يوطوبيا بورجوازية صغيرة نموذجية، تنطوي على عدد لا بأس به من القسمات الرجعية. لكن مهما يكن من أمر، فإن دفاعه عن النظام الاشتراكي باعتباره النظام الأنسب للطبيعة البشرية، على الرغم من اقتناعه بأن مثل هذا النظام مستحيل التحقيق، قد ساهم على نحو لا يستهان به في نشر الأفكار الاشتراكية في فرنسا ما قبل الثورة. لذلك يحقّ لنا تماماً أن نرى فيه واحداً من الروّاد النظريين للحركة الاشتراكية في ظل الثورة، حركة "مؤامرة المتساوين".

ـ ٤ ـ

دون ديشان

إننا نلمس أثر التأثير الذي مارسته التصوّرات الاشتراكية، والتعاطف المتفاوت العمق مع التنظيم الاشتراكي، لدى ممثلين للفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر بعيدين بعضهم عن بعض غاية البعد. فقد سبق لنا الكلام عن الاهتمام الأكيد بالاشتراكية الذي أبداه واحد من أعظم دعاة الأنوار الفرنسيين، وحتى عن الأناشيد التي نظمها تمجيداً للنظام المشاعي، ونعني به ديدرو. وقد حاول أ. ليشتنبرجر، في كتابه **الاشتراكية في القرن الثامن عشر**، أن يعطي في حينه لمحة كاملة عن المؤلفات التي عكست بقدر أو بآخر الأفكار الاشتراكية. وثمة أمور عديدة، في الوثائق والمراجع الهائلة العدد التي جمعها، لا تمت إلا بصلة بعيدة إلى الاشتراكية بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولا ترتدي إلا أهمية محدودة للغاية بالنسبة إلى تاريخ الفكر الاجتماعي. لكن مما لا شك فيه مع ذلك أن الأفكار الاشتراكية انتشرت، في الفترة الزمنية التي نحن بصددها، عبر طرق مختلفة كل الاختلاف. وليس ثمة حاجة إلى تناولها جميعاً بالدراسة

= وقُتل سنة ١٣٣ق.م. وثانيهما قايوس، وقد ولد سنة ١٥٤ واغتيل في فتنة عامة سنة ١٢١ق.م. وقد حاولا، من خلال القوانين الزراعية التي اقترحاها، كبح جماح جشع الأرستقراطية الرومانية التي استولت على القسم الأكبر من الأراضي التي أخذها الرومان عنوةً بالفتح. (م)

والتحليل: فنحن نجد فيها بوجه عام الأطروحات التي سبق لنا التعرّف إليها، ومحاجّة متماثلة من حيث الجوهر.

لكن لا يسعنا إلاّ أن نتوقف عند مؤلِّف تميزت أعماله بطابعها المبتكر، وبجرأة تحليله للعلاقات الاجتماعية القائمة، وبالحيوية الفائقة للوحة التي يرسمها لنظام الغد الاجتماعي. ونحن نقصد بكلامنا هذا الراهب البنديكتيني دون ديشان Dom Deschamps (١٧١٦ ـ ١٧٧٤). والحال أنه في القرن الثامن عشر لم يُنشر من مؤلفاته سوى ما كان منها ثانوي الأهمية وموجّهاً ضد الأطروحات الأساسية لفلسفة الأنوار، من دون أن يثير اهتماماً يُذكر. غير أن ما يستأهل أن يستوقف اهتمام المؤرّخين هو ذلك الجزء من ميراثه الأدبي الذي لم يطلع على مخطوطاته إلا حلقة صغيرة من القراء، والذي لم ينشر إلا بعد انقضاء فترة طويلة على وفاته[(١)].

لقد بنى ديشان نظامه الاجتماعي انطلاقاً من مذهب "ميتافيزيقي" هو غاية في الابتكار. وتبتعد "ميتافيزياؤه" على نحو سافر عن فلسفة الأنوار المهيمنة في فرنسا في القرن الثامن عشر، وتحمل الآثار الواضحة للتقاليد الدينية وللمنهجية السكولائية. وعلى الرغم من الاستنتاجات الإلحادية والمادية التي ينتهي إليها ديشان، يبقى مذهبه متعارضاً مع تجريبية فلاسفة الأنوار ونزعتهم الحسّية[(٢)].

يتميّز ديشان بنزعته إلى تأويل الصيغ التقليدية للديانة المسيحية على أنها تعابير رمزية عن علاقات فعلية. ومن بين هذه التعابير عقيدة الثالوث المقدس. فالكائن، في تصوّره للعالم، واحد بمظاهر ثلاثة. فالطبيعة الفيزيقية، تشكّل مظهراً من الكائن، ولكن ليس المظهر الوحيد خلافاً لما يؤكّده فلاسفة الأنوار. والطبيعة موجودة أيضاً ككل، كمجموع لكل ما هو موجود، كتركيب منطقي للأشياء التي تحتويها وتنفذ فيها. ويطلق ديشان على هذا المظهر الثاني، الميتافيزيقي، للكائن، وغير المنفصل عن مظهره الفيزيقي، اسم **الكل**. إن الأشياء الخاصة هي جزء من تلك الوحدة العامة التي يسمّيها البشر: الطبيعة، العالم، المادة[(٣)]. لكن الواقع المحسوس و**الكل** لا يكفيان، في نظر ديشان، للتوصل إلى معرفة الكائن معرفة تامة. ويصعب علينا في الواقع إدراك ضرورة

---

(١) أ. بوسير: **مقدمات الهيغلية في الفلسفة الفرنسية. دون ديشان: مذهبه ومدرسته**، باريس ١٨٦٥؛ **دون ديشان: النظام الصحيح أو كلمة اللغز الميتافيزيقي والأخلاقي**، أشرف على نشره في باريس عام ١٩٣٩ ج. توما وف. فنتوري.

(٢) الحسّية Sensualisme: مذهب قائل بأن جميع الأفكار ناشئة من الإحساسات. (م)

(٣) **النظام الصحيح**، ص ٧٥ ـ ٧٦.

المظهر الثالث للكائن، الذي لا تقيم فلسفة ديشان البرهان عليه إلا عبر محاكمة سكولائية هي غاية في التعقيد. **فالكل** الذي يحتوي كلية الأشياء الحسّية لا وجود له إلا بالنسبة إلى هذه الأخيرة في الزمان وفي المكان. **والكل** مفهوم يختلف في طبيعته عن طبيعة أجزائه. فهو لا يقع تحت إدراك الحواس، وإنما مرجعه إلى ملكة الفهم. لكن ملكة الفهم هي أيضاً المرجع لشكل الكائن المستقل عن كل ما هو نسبي، أي الكائن المطلق كلياً. ويعرّف ديشان هذا الشكل بكلمة **كل**. **فكل** موجود بذاته ولذاته هو، بخلاف **الكل**، لامتناه. إنه مفهوم سلبي محض. **فكل** ينفي **الكل** وينفي الكائن الفيزيقي الحسّي، ولكنه لا يقبل عنهما انفصالاً، لأنه نفي لهما وإثبات في آن معاً. وهو يتطابق، باعتباره نفياً، مع مفهوم **اللاشيء**: «كل ولا شيء هما شيء واحد»[١]. وبخلاف **كل** الإيجابي، فإن **كل** السلبي هذا لامتناه وأبدي. وما الأب والابن وروح القدس، في رأي ديشان، إلا أشكال ميثولوجية ثلاثة من صنع الإيمان بالأباطيل، ومطابقة للمظاهر الثلاثة للكائن الحقيقي.

فليس في العالم، كما يؤكّد ديشان، ما هو عجائبي وفوق طبيعي. قد يبدو لنا أمر من الأمور خارقاً للطبيعة، غير أنه على الدوام النتيجة المحتومة لبعض الأسباب الحتمية الموجودة في الطبيعة، والتي لا تزال متوارية عن أنظارنا بهذا القدر أو ذاك. ويقابل ديشان فكرة الجبر **اللامعقولة** بفكرة الضرورة **الصحيحة**. وكل ما هو ميتافيزيقي في الطبيعة البشرية مشترك بينها وبين الكائنات الأخرى. والفارق بين الإنسان والكائنات الحيّة الأخرى لا يثبت على الإطلاق أنه من طبيعة أخرى. وينفي ديشان فكرة النفس اللامادية والخالدة. ويقول بهذا الصدد إن ولادة الإنسان وحياته وموته هي من مجريات الطبيعة حيث كل شيء يبدأ ويدوم وينتهي ليتوالد من جديد فيما بعد بأشكال أخرى في مختلف الأجسام المحيطة. وقد وجدت أجزاء جسمنا بأشكال أخرى في الماضي وسوف توجد من جديد بأشكال أخرى في المستقبل. وتكف عن الوجود بشكلها البشري منذ لحظة وفاتنا[٢]. ولا يجوز أن نعير هذا المستقبل أهمية أعظم من تلك التي نعيرها لما هو سابق لوجودنا.

* * *

إن الحقيقة الميتافيزيقية هي، في نظر ديشان، الأس الوحيد للحقيقة الأخلاقية، التي تأتي بدورها لتدعم الحقيقة الميتافيزيقية[٣]. وإن طبيعة الإنسان تدفعه إلى الاتحاد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٤ وما يليها.

مع أقرانه، لكن الإنسان ما أمكنه الانتقال إلى الحالة الاجتماعية إلاّ مروراً **بالحالة الوحشية**. يقول ديشان: «ما كان لغير الخُلف المنطقي أن يخرج الإنسان من بين يدي الله كائناً ناطقاً مكتمل النمو ومتكامل الأخلاق». ولم يبلغ الإنسان تدريجياً الحالة التي هو عليها إلاّ نتيجة تقاربه من أقرانه بفعل حاجاته وبدافع صراعه مع الطبيعة المحيطة[1]. وقد انتقل البشر، من جراء هذا التقارب، من **الحالة الوحشية** إلى **الحالة الشرائعية** الراهنة. وتتميّز هذه الحالة الاجتماعية بتفاوت أخلاقي بعيد الغور يرجع في أصله إلى التفاوت الجسماني، وإلى تفوق القوي على الضعيف، والماهر على من هو أقل منه مهارة. والنزوع إلى إخضاع الآخرين، هذا النزوع الذي يتظاهر ويتجلّى منذ الحالة الوحشية، يزداد حدة في الحالة الشرائعية. «ما كان التطلع إلى السيطرة يطال، من حيث المبدأ، سوى الأجسام. بيد أنه، بغية تحقيق أفضل لهدفه الوحيد هذا، طال فيما بعد العقول أيضاً، بواسطة الديانات والشرائع». وهكذا انضافت إلى البؤس الإنساني بلية جديدة، هي الثمرة المحتومة لجهلنا، بلية لا مهرب لنا منها ما دُمنا في الحالة الوحشية أو في الحالة الشرائعية. وقد أنجبت اللامساواة، التي نمت نمواً خارقاً على مرّ آلاف السنين، الرذائل الشنيعة للحالة الاجتماعية التي تبقى لها، برغم ذلك، فوائدها ومزاياها التي لولاها لما قُيّض لهذه الحالة الاستمرار، إذ كان الناس سيفضلون البقاء في الطور السابق من التطور الاجتماعي[2].

إن الحالة الشرائعية، الفاسدة من أساسها، ليست، في مذهب ديشان الاجتماعي، المرحلة الأخيرة من تطور المجتمع البشري. فلسوف تحلّ مكانها حالة اجتماعية أخرى، معقولة، يسميها ديشان: **حالة الأخلاق والمساواة**، أو **حالة القانون الطبيعي الحقّ**. ومع تكريس المساواة الأخلاقية، المعنوية، تمسي اللامساواة الفيزيقية، المادية، عاجزة عن أن تُلحق بالمجتمع الضرر الذي كانت تلحقه به في الحالة الشرائعية.

وكما في الحالة الوحشية السابقة، فإن جهل البشر يبقى **الشرط** الأول لوجود الحالة الاجتماعية القائمة. وتدعيماً لأسس هذا النظام الفاسدة ـ اللامساواة المعنوية **والمِلكية** ـ كان لا بد من استغلال الجهل البشري وابتداع شرائع إلهية مزعومة لتعزز الشرائع البشرية: فهذه الأخيرة ما كانت كافية بحد ذاتها لاستعباد البشر. «إن المبدأ القائل بأن البشر يمكن أن يُحكموا بالقوانين البشرية وحدها (. . .) لا يصحّ إلا بالنسبة إلى القلّة القليلة التي تحيا تحت العصي والقيود والأصفاد، كالمحكوم عليهم بالأشغال الشاقة، لكنه لا يصحّ بالمقابل بالنسبة إلى المثقفين والمتحضرين من البشر الذين

(١) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

يعيشون أحراراً في ظل سيادة القوانين. صحيح أن القوة المادية تستطيع وحدها أن تستعبد بعض البشر، لكنها تحتاج إلى قوة أخرى تنضاف إليها كي تستعبد البشر كافة. فالقوة المادية تحتاج إلى مصادقة وتكريس كي تأسر العقل والجسم، وكي تخضع البشر لهذه القوة بإخضاعهم لأنفسهم»[١]. كان لا بد إذن من عزو أصل إلهي إلى الشرّ الأخلاقي. فحالما يكتشف البشر أن الشرّ هو من صنع القوانين البشرية، لن يتوانوا عن تعرّف الخطيئة الأصلية الحقيقية في الحالة الشرائعية. إذن فالتفكير بإلغاء الشرائع الإلهية مع الإبقاء على الشرائع البشرية ضرب من التوهم. ولولا الشرائع التي تُوصف بأنها إلهية لكان من الأسهل بكثير الانتقال إلى **الحالة الأخلاقية**.

«إن العلة الفكرية للقوانين الإلهية المزعومة هي مفهومنا الشخصي للوجود الإيجابي والسلبي، للواحد وللأوحد، للكامل أو للمتناهي واللامتناهي (...)، للمحسوس وللاشيء الذي يدحض المحسوس»[٢]. وانطلاقاً من هذه التخمينات، كما يقول ديشان، عمد الإنسان العائش في الحالة الشرائعية مع فضائلها ورذائلها إلى صياغة مفهوم كائن ذكي وأخلاقي على صورته: إله خالق ومشترع، مكافئ ومنتقم. ويتابع ديشان قائلاً: إذا ما أسقطنا من هذا المفهوم كل ما صبّ فيه الإنسان من ذاته، مادياً ومعنوياً، لما وجدنا فيه إلا مجموع الكائنات أي **الكل** و**كل**[٣].

يقول ديشان إن حصيلة القوانين هي الشرّ، لكن تحت ظاهر من الخير. ففي ظل سطوتها يجتاح الشر كل شيء، ويكون البشر جميعهم في أقصى حالات البؤس والكرب. والحالة الشرائعية لا تقوم إطلاقاً على أساس عقد أو ميثاق. بل هي بنت القوة، والقوة دعامتها الوحيدة. لكن على الرغم من قسوة إدانته للحالة الشرائعية، مصدر الشرور التي لا تحصى بالنسبة إلى الجنس البشري، يعترف ديشان بالدور الفاصل الذي يلعبه هذا الطور في تطوّر البشرية العام. فالشرائع، الإلهية والبشرية على حد سواء، كانت في أيامها ضرورية. ولولا الشرائع لكان سيتعذر على الإنسان أن يتوصل إلى الحقيقة التي تمهد الطريق أمام الحالة الأخلاقية. ولن يتوصل الإنسان إلى اكتشاف الحقيقة إلا بتأمله في جوهر الأشياء، وفي أفضل حالة اجتماعية ممكنة. ويلعب الدين، بمذاهبه وأخلاقه اللامعقولة، دوره في حثّ الناس على التأمل في المحاذير العديدة للحالة الشرائعية. فالإنسان المتوحش كان أشبه بطفل خرج لتوه من بطن أمه. ولم يكن، إلى حين انتقاله إلى الحالة الشرائعية، بحاجة إلى التفكير. وفي مستهل هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

المرحلة ما كان الناس يُدركون بعد أن هذه الحالة فاسدة في مبدئها بالذات، وما كان لهم أن يتصوّروا جميع الشرور والبلايا التي تنجم عنها. لهذا قادتهم تأملاتهم الأولى إلى استنتاجات تعزّز الحالة الشرائعية وتكرّس السلطة والمِلكية. وفي تلك الأيام ظهرت الشرائع الإلهية والديانات التي لا تزال قائمة حتى عهدنا[١].

يهتف ديشان قائلاً: ما أعظم العائق الذي تنصبه الشرائع على طريق الحالة الأخلاقية والحقيقة الأخلاقية! ما أعظم العائق الذي تنصبه أيضاً فكرة إله يريد للإنسان أن يخضع لسلطان الشرائع ولأوامر الأغنياء[٢]! إن مبادئ الأخلاق الحقيقية ليست مرتبطة بالضرورة بالدين، وليس من الضروري أن يكون الإنسان متديناً كي يعيش وفق هذه المبادئ. وإنْ كان بعضهم يمتنع عن التقيد بهذه المبادئ، فذلك لا بسبب عدم إيمانه، بل بسبب اللامساواة والملكية. لا ريب في أن الدين يُنادي أحياناً بمبادئ أخلاقية صحيحة. لكن ما أشدّ تحفّظه وحذره عندما يندد باللامساواة! والحق أنه لا يستطيع أن يندد بها جهراً وبقوة، لأنه لو فعل لخالف هدفه الأساسي: الدفاع عن الحالة الشرائعية. وحتى المؤمنون الصادقون لا يتفقون، في قرارة نفوسهم، مع الأخلاق الدينية التي تعد بمكافأتهم في الآخرة ثواباً على تقيّدهم بمبادئها! فالناس يفضّلون دوماً يقين هذه الدنيا على غيب الآخرة. وعديدون هم الذين يتخفون برياء ومكر وراء ستار الأخلاق للوصول إلى غاياتهم على نحو موثوق وبدون أن يطالهم عقاب.

إن الحالة الوحشية، كما يقول ديشان، هي حالة الشقاق والتفرقة؛ أما في الحالة الشرائعية فيبقى البشر في حالة شقاق ولكن في إطار من الاتحاد. ولن تتحقق الوحدة الفعلية بين البشر إلا في الحالة الأخلاقية، أي في ظل نظام اجتماعي بلا قوانين. وفي الوقت الراهن يجد مجتمعنا نفسه منقسماً، خلافاً لكل روح اجتماعية، إلى طبقات متباينة، بعضها مفيد بحد ذاته، وبعضها لم يوجد إلا بفضل نزوات عاداتنا وأعرافنا التي هي بدورها من صنع القوانين. ومنها، مثلاً، الكنيسة، ونبالة السيف، ونبالة الوظيفة، والمال... إلخ. ولا يقوم هذا التفاوت إلا على أساس واحد: سيطرة القوي على الضعيف. ولو قُدِّر للبشر أن يتعرّفوا مباشرة فوائد الحالة الأخلاقية، لا عن طريق عيوب الحالة الشرائعية، لما انقسموا على النحو الذي انقسموا عليه ولما عرفوا السلاطين والملوك. فما الفائدة من الملوك حيث لا يكون ثمة وجود للتفاوت المعنوي وللمِلكية، هاتين الشائنتين اللتين على أساسهما تقوم الحالة الشرائعية؟[٣] إن انقسام البشر يزيد

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

عبوديتهم تفاقماً، وطغيان الشرائع عليهم وطأةً. ولا تفيد المواعظ التي تندد بالانقسام شيئاً ما دام الدين يقرّ بهذا الانقسام ويبرّره. أما العاهل فلن يألو جهداً لتعميق الانقسام في صفوف رعاياه. ومن العبث انتقاد أخلاق العاهل، لأنها تتفق ووضعه: فما دامت الحالة الشرائعية قائمة فلا مناص من الخضوع لها. ولشفاء المجتمع من أمراضه، يتعين الانتقال من الحالة الشرائعية إلى الحالة الأخلاقية[١].

يقول ديشان إن الكنيسة، بطبيعة أسلحتها التي تستعبد عقل الإنسان الجاهل وقلبه، هي حارس العرش الأول؛ أما السيف، الذي لا يستعبد سوى الجسم، فهو الحارس الثاني. الجندي إذن يأتي بعد الكاهن. وما الكائن الأسمى الذي يلقب بـ "ملك الملوك" ـ وهذا هو السخف بعينه ـ إلا رئيس الدولة بحسب الشرائع؛ فالملك هو كل شيء في الدولة وهو في كل مكان فيها. والسماء هي القناع الذي تتستر الكنيسة به كي تخدم الملك، كما أن الدفاع عن الشعب ضد العدو الخارجي هو القناع الذي يتوارى السيف خلفه كي يخدم الملك. وهذان القناعان يجعلان من الكنيسة والجيش دعامة الملك الصلبة. وفي سبيل الهدف نفسه تعمل الفئتان اللامجديتان الأخريان: نبلاء الوظيفة والمال[٢]. ولهذا السبب بالذات تتقدم الفئات الاجتماعية اللامجدية على الفئات الأخرى، المفيدة والضرورية، التي يفترض ألا يكون ثمة وجود لغيرها في دولة عقلانية: وأعني بها الرعاة، والمزارعين، والحرفيين.

* * *

يستحيل على الإنسان العودة إلى الحالة الوحشية. فمن الحالة الشرائعية لا يستطيع أن ينتقل، كما يؤكد ديشان جازماً، إلا إلى الحالة الأخلاقية، إلى حالة المساواة المعنوية. ويُعرب ديشان عن عميق تقديره لـ **المقال في اللامساواة**، ويقول عن روسو إنه عرف كيف يسلّط الأضواء على بؤس وضعنا الاجتماعي. لكنه يشير، في الوقت نفسه، إلى جملة من الأخطاء في فلسفة روسو تستوجب اللوم والمؤاخذة. فقد غاب عن روسو إدراك العيب الأساسي للحالة الوحشية: انعدام اللحمة بين الناس. كما غاب عن روسو إدراك هدف الديانات كافة، ألا وهو تكريس عيوب الحالة القائمة. لذلك اتسم موقفه من الأديان بالالتباس والغموض، فكان يُسدّد لها ضربة بيد ويساعدها على النهوض بالأخرى، في حين كان المطلوب أن يلفظها جميعاً. لكن يبقى الخطأ الأكبر الذي وقع فيه روسو متمثلاً في عجزه، بعد كشفه همجية وضعنا الاجتماعي وزيفه، عن تمييز الحالة الاجتماعية الصحيحة (أي الحالة الأخلاقية لمجتمع المستقبل)[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

ولأن روسو عجز عن رؤية مجتمع الغد، فقد كان من المنطقي أن يدعو إلى العودة إلى الماضي، إلى الحالة الطبيعية. لكن لما كانت هذه العودة مستحيلة، تماماً كما يستحيل الانتقال من الحالة الاجتماعية القائمة الزائفة إلى الحالة الصحيحة، فهذا يعني أن روسو كتب كتاباً لا جدوى منه ولا نفع، وأنه لم يفلح إلا في مفاقمة عذاباتنا حدّة بوصفه الصارم لوضعنا الاجتماعي وبامتناعه عن اقتراح أي علاج لآلامنا. ومن هذا العجز عن إدراك صورة البشرية في المستقبل ينبع تناقض أكثر خطورة بعد في مذهب روسو الذي يعترف، من جهة، بأن اللامساواة والملكية تفسدان الإنسان ويدافع، من جهة أخرى، عن الرأي القائل بأن الخدمات التي يقدمها الإنسان للمجتمع تحدّد الموقع الذي يحتله فيه. ويردف ديشان قائلاً: «في ظل المساواة المعنوية لن يُؤخذ بعين الاعتبار حجم الخدمات المقدمة للمجتمع، إذ سيشارك الجميع معاً في تحقيق الصالح العام من دون أن يدّعي أحد بأنه أكثر فائدة من سواه».

في الحالة الأخلاقية، يستلهم البشر روح النزاهة والتجرّد التي تحلّى بها، إلى حد كبير، المسيحيون الأوائل ومؤسّسو الأخويات والرهبانيات. ولن ينفردوا بتملك أي شيء، إذ إن كل شيء سيكون ملكاً مشاعاً بينهم[1].

إن المِلكية عيب تكابد منه الطبيعة البشرية في الحالة الوحشية وفي الحالة الشرائعية. أما في الحالة الأخلاقية، فسوف تبرأ الطبيعة البشرية من هذه العلّة. إن أنصار الملكية الخاصة يقولون إنه من الطبيعي جداً أن ينفرد زارع أرضٍ بالتنعم بثمارها. ويجيبهم ديشان قائلاً: أجل، هذا ما يبدو طبيعياً بحسب عاداتنا وعلى أساس وجود الملكية، لكنه سيبدو مناهضاً للطبيعة وللعقل معاً في الحالة الأخلاقية، أي في مجتمع تكون فيه الأرض ملكاً للجميع، ويعكف فيه البشر جميعاً على زراعة الأرض للتنعم معاً بثمارها. ففي مجتمع كهذا لا يعقل أن ينفرد إنسان باستثمار قطعة أرض من أجل ذاته. والواقع أن الحالة الشرائعية خلعت على الملكية قوة ما كان لها أن تعرفها في الحالة الوحشية، وفي ظل الحالة الشرائعية أيضاً تمخضت الملكية عن ذلك العدد الهائل من الرذائل والأهواء المصطنعة[2].

إن الإنسان قوي لأنه يعيش في مجتمع يصله بأقرانه. وهو يدين لهذا المجتمع برفاهيته وبأمنه. لكن كي ينعم الإنسان حقاً بجميع مزايا الحياة الاجتماعية، لا بد أن يوفّر له النظام الاجتماعي هذه المزايا فعلياً.

يستحيل على الفرد أن يكون سعيداً إلاّ حيث تكون السعادة المشتركة مضمونة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

وترتبط هذه الحقيقة الأخلاقية في فلسفة دون ديشان ارتباطاً منطقياً بالمبادئ الأساسية لميتافيزيائه: «لما كانت الحقيقة الأخلاقية فكرة نسبية تماماً، فهي بالتالي غير منفصلة عن الفكرة التي نحملها عن **كل**، أو ـ والأمر سيّان ـ عن النظام، والانسجام، والاتحاد، والمساواة، والكمال، باعتبار أن هذه الفكرة هي الفكرة الصحيحة التي يتعيّن أن نرى فيها كل ما في الوجود من نسبي وخاص. إن حالة الاتحاد، أو المجتمع، ناتجة عن **كل**، و**كل** هو الوحدة والاتحاد بالذات؛ لذلك يتوجب على البشر، لما فيه صالحهم، أن يعيشوا في هذه الحالة». ويقول ديشان إن نزعة الكائنات البشرية إلى التجمع هي التعبير في ميدان العلاقات الاجتماعية عن نزعة الأجزاء إلى **كلها**، إلى رفاهية كاملة، إلى المساواة، إلى الحركة في خط مستقيم، إلى الانتظام في العمل، إلى البحث عن الطرق الأكثر بساطة، إلى الاستقرار، إلى الراحة[١].

إن الحقيقة الأخلاقية التي تؤكد على الوحدة الحتمية بين السعادة الخاصة والسعادة العامة تحظى باعتراف عام. لكنها تظل حقيقة عقيمة في ظل الوضع الاجتماعي القائم، المبني على أساس الجهل واللامساواة المعنوية والملكية. وما دامت هذه المبادئ المشؤومة هي الأس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي، فإن البشر محكوم عليهم بألا يؤسّسوا سوى مجتمعات معزولة، بعيدة عن الكمال، كما أن الحرب بين الأمم والأفراد ستظل دائرة رحاها. وسيظل الضمير الإنساني خاضعاً على الدوام لسلطان أكثر الأنظمة مراوغةً وكذباً، وللعقائد المسرفة في الحماقة والتفاهة، وللخرافات المغرقة في السخف، وللقوانين الأشد طغياناً[٢]. وإن اكتشاف الحقيقة ونشرها بالتدريج هما وحدهما الكفيلان بتبديد هذه الغيوم السوداء، وبتنوير الأرض، وبإلغاء القوانين وتنصيب الأخلاق مكانها.

يقول ديشان إن حاجات البشر العقلانية تقتصر على إقامة مجتمع يتسم بالديمومة، وعلى أداء أعمال معتدلة، غير شاقة، ومفيدة، وعلى امتلاك مسكن صحي وجميل، وعلى التمتع بما يحتاجون إليه من طعام ولباس وصحبة مبهجة. وكل ما يتعدى هذه الحدود فائض لا طائل تحته سوى أنه يقتلنا. فالبساطة تطيل في العمر، وهي دليل أخلاق عقلانية حقاً. وفي ظل مثل هذه الأخلاق والعادات، فإن البشر، الذين لن يعرفوا الأوامر والطاعة، سيعيشون في رخاء، لا يميزون بين ما هو لهم وما هو لغيرهم، متنعمين بحياة هادئة، مستقيمة، خالية من العذابات المعنوية، لا يخشون من المذلة ولا يطمحون إلى الارتقاء. ولن يفرّق بينهم لا حقد ولا غيرة، ولا تلك الأهواء المصطنعة

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

التي تجعل من الإنسان أكثر الحيوانات ابتعاداً عن الصواب وعن السعادة التي يصبو إليها الجنس البشري بمقتضى القانون الطبيعي الميتافيزيقي[1].

إن الانتقال إلى الحالة الأخلاقية يقترن، في فكر دون ديشان، بالتخلي عن كل هذه الحاجات "المصطنعة"، وبالتالي عن سائر أنواع العمل التي لا تمتّ بصلة إلى الحاجات "المعقولة". وفي المستقبل لن ندرس الطبيعة، كما يؤكد جازماً، إلا بقدر ما يكون ذلك ضرورياً لنا، وبقدر ما يعود علينا بالفائدة ولا يتطلب جهوداً شاقة. ولن يجد البشر في المستقبل كبير متعة في الكثير من التسليات التي تستهوينا في الحالة اللامعقولة التي نعيشها. فلن يشهدوا نظائر عروضنا المسرحية بمؤثّراتها القوية ولكن العابرة. لن يعرفوا النساء الفاتنات، والقصور الباذخة، والحدائق والساحات الخلابة، والأطعمة المرهفة، والحلي الثمينة التي لا تسعد من يملكها بقدر ما تحزن من حُرم منها. فهذه المسرّات كافة تتجاوز حدود حاجات الإنسان الحقيقية. ولن يفتقر الناس إليها، لأنه لن يكون لديهم أصلاً من فكرة عنها[2].

ولن يكون للناس كذلك أي تصور عن الفنون الجميلة، إذ لن يولوا اهتماماً إلا للفنون النافعة وحدها، مثلما كانت الحال عليه في العهد البطريقي. فالفنون الجميلة، كما يقول ديشان، عنصر لا غنى عنه في حياتنا الراهنة إذ نحتاجها للترفيه عن أنفسنا من متاعبنا الجسمانية والنفسانية ولقتل الملل. إنها ضرورية لإضفاء بعض الانسجام على عدم انسجامنا، ولإعطاء خيالنا زاده من جمال الطبيعة الذي حُرمنا منه في مدننا، أو من أي شيء آخر حقيق بأن يدخل البهجة إلى أفئدتنا. لكن ما الفائدة التي يمكن لهذه الفنون أن تعود بها علينا في الحالة الأخلاقية، يوم لن نعود نؤدي إلا أعمالاً سهلة، متفقة مع مشاربنا ومصلحتنا، وحيث سنعيش في مجتمع يضمن لنا سعادتنا؟[3]

يوم نبلغ الحالة الأخلاقية سيتعيّن علينا، كما يقول ديشان، أن نحطم كل ما نسميه أعمالاً فنية. وستكون هذه تضحية عظيمة ولا ريب، لكن ضرورية. إذ ما الفائدة من أن نورث الأجيال القادمة أشياء لن يحتاج إليها أحد، ولن تشهد إلا على جنوننا؟ ولم يوفّر ديشان، في حمّى زهده وتقشفه، ما كان يحبّه فوق كل شيء في هذا العالم: الكتب التي لا مناص من الإلقاء بها طعمة للنار أسوةً بجميع الوثائق الأخرى. يقول بهذا الصدد: كلما أمعنا التفكير، اتضح لنا بجلاء أعظم أن كتبنا، بما فيها أهمّ الكتب الصادرة في الفيزياء وفي الميتافيزياء، تستمد وجودها من جهلنا بالحقائق الجوهرية. ولن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

نحتاج إليها إطلاقاً في الحالة الأخلاقية: فممارسة آبائنا ستكون بمثابة كتاب مفتوح ننهل من معينه كل ما نحتاج إليه في عملنا.

إن الكتب الموجودة تستدعي وتهيئ، كما يقول ديشان، كتاباً يلغي دورها ويبطل فائدتها؛ ذلك أن حقّها في الوجود قائم على واقع أن هذا الكتاب لن يرى لولاها النور، تماماً كما أن الحقيقة تعجز عن التجلّي بدون المعارف التافهة التي سبقتها. وهذا الكتاب النهائي هو كتاب ديشان بالذات، الذي يجلو الحقيقة لأعين الناس، ويؤمّن بالتالي الانتقال من الحالة الشرائعية إلى الحالة الأخلاقية. وحالما تنتشر وتذيع الحقيقة التي أعلنها هذا الكتاب الأخير، يغدو بدوره عديم الفائدة للبشرية. وبإحراقه يتحرر البشر من مهمة تعلّم الكتابة والقراءة الشاقة المزعجة. وإن بقي ثمة فائدة ترتجى من الكتب الأخرى، فهي أن توقد بها النار في الأفران[١].

في الحالة الأخلاقية سيتكلّم الناس، كما يقول ديشان، لغة واحدة مشتركة وسهلاً تعلّمها، لأنها ستكون أبسط بكثير من اللغات التي تناقلتها الأجيال مع خرافات آبائنا الباطلة. وسيتعلّم الأولاد هذه اللغة بمجرد استعمالها[٢].

ولن ينقسم الناس إلى أُسرٍ في الحالة الأخلاقية. فكل بلدة ستؤلّف أسرة واحدة: «سوف تكون النساء بالنسبة إلى الرجال كما يكون الرجال تماماً بالنسبة إلى النساء: ملكاً مشتركاً». ولن يكون الأولاد ملكاً لرجل وامرأة على حدة، بل ملك المجتمع بأسره. ومنذ نعومة أظفارهم سيحصلون على تربية تختلف كل الاختلاف عن التربية المتبعة حتى الآن؛ فسترفع عنهم وصاية النساء، وسيشبّون عن الطوق ضمن إطار قدر أكبر من الاستقلال. وسيتقنون العمل من خلال ملاحظتهم للكبار. وعندما يشبّون يكونون قد اعتادوا على جميع الأعمال المفيدة وتآلفوا معها، ويكونون بالتالي قد أصبحوا على استعداد لخدمة المجتمع وتلبية حاجاته. ويتابع ديشان قائلاً: قد يسأل بعضهم مستهجناً ومستغرباً كيف لا يكون الأولاد ملكاً لأهلهم؟ «لا، فلمَ هذه "الملكية" التي كثيراً ما يحكم الأبناء على آبائهم وأمهاتهم بالتكفير عنها على أقسى نحو؟»[٣].

ولا داعي للتخوف من المحاذير المحتملة لمثل هذا النظام، ذلك أن المحاذير هي على الدوام وفي كل مكان وليدة الوضع القائم على التفرقة بين ما هو لي وما هو لغيري. فسوف تفرض المشاعية، في هذا المجال أيضاً، سيادة السلم والوئام، بقضائها

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٩، ١٦٠ ـ ١٦٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

على دوافع الحسد، والغيرة، والحقد. ففي الحالة الأخلاقية سنعيش «معاً وسويةً تحت سقف طويل عريض»، في تجمعات سكنية من النمط الفلاحي، لكل واحد منها هريه المشترك، واسطبلاته، ومخازنه العامة. وسوف تتآزر هذه التجمعات وتتعاضد، فتنشئ المشاريع المشتركة، كالطواحين على سبيل المثال. وبما أنها ستعيش في جوٍ من المساواة وستنعم بكل ما تحتاج إليه وأكثر، فإنها لن تختلف أبداً فيما بينها[١].

بعد انتصار المساواة المعنوية ومشاعية الأملاك على اللامساواة والملكية الخاصة، سيتبدّل كل شيء في العلاقات الإنسانية، بل في طبيعة الإنسان بالذات. يقول ديشان بهذا الصدد: «لن يكون هنالك لا دين، ولا تبعية، ولا حروب، ولا سياسة، ولا اجتهادات محاكم، ولا مالية، ولا ضرائب غير قانونية، ولا تجارة، ولا احتيال، ولا إفلاس، ولا أي نوع من أنواع المقامرة، ولا سرقة، ولا قتل، ولا شر معنوي، ولا قوانين جنائية. فالأهواء المصطنعة كافة دونما استثناء، والميول المنحطة والمشارب الفاسدة، وجميع ضروب الجنون وألوانه ستكون مجهولة، ولن تتعدّى الشهوات الطبيعية، الحكيمة الاعتدال، الحدود التي يعيّنها لها عقلنا وصحتنا وطول حياتنا»[٢]. في الحالة الأخلاقية سيلبّي كل منا نوازعه وميوله، بيد أن هذه النوازع والميول ستخضع للعقل وستتطابق مع أهداف الانسجام الاجتماعي.

سوف يتقاسم الناس، في الحالة الأخلاقية، الأعمال الضرورية للمجتمع، كل بحسب سنه، وقوته، وجنسه. ولن تكون هذه الأعمال شاقةً، بل على العكس سهلة نظراً إلى تقلّص عدد الحاجات بعد زوال الميول إلى البذخ والترف، وتنامي عدد الشغيلة، إذ سيكون لكل فرد قسطه من الأعمال المشتركة: «إن حب النظام، والترتيب، وحُسن التدبير، والنظافة في كل شيء (...) وتضافر العدد الكبير على العمل الواحد، هذا كله سيحول دون مكابدة البشر من الاشمئزاز والقنوط اللذين كثيراً ما نعاني منهما في أعمالنا»[٣]. وستكون الأشغال على أنواعها في متناول كل فرد، ليُسرها وبساطتها، وسيكون في وسع أي كان الانتقال من عملٍ إلى آخر. وهكذا سيلتغي تقسيم الناس المشؤوم لا إلى طبقات ومراتب فحسب، وإنما إلى مهن مفيدة أيضاً. ويستبق ديشان التعريف الذي سيصوغه فورييه للعمل في المجتمع المستقبلي، فيقول إن العمل سيكون أقرب إلى اللهو والمتعة[٤].

أما ثياب الرجال والنساء فستكون بسيطة، مريحة، وفي متناول الجميع. كذلك

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

أثاث البيت المؤلَّف من مقاعد ومناضد وأسرّة. وتلغى الزخرفات التي تتطلّب قدراً كبيراً من العمل أو من التفنن. كما تقلص مساحة الأراضي المخصصة للمراعي وللكروم لصالح زيادة مساحة الغابات والأراضي المزروعة بالحبوب والخضار، إذ إن النظام النباتي أفضل للصحة. فرجال المستقبل، في رأي ديشان، سوف يمتنعون عن تناول اللحوم، والأسماك، والملح، وجميع المشروبات الروحية. وسوف يعيشون على الخبز، والماء، والخضار، والفاكهة، والألبان، والزبدة، والعسل، والبيض. وهذا النظام الغذائي هو الأعقل والأصحّ في نظره، علاوة على أنه يتطلب أقل قدر من التحضير. وفي ظل شيوع الأملاك، حيث يشارك الجميع في زراعة الأرض، فإن المحاصيل التي ستغلّها هذه الأرض ستكون من الوفرة والغنى بحيث تستحيل مقارنتها بالمحاصيل الراهنة[١].

وبما أن الناس سيحصلون بكثرة على كل ما يرغبون فيه، فلن يهتموا ببناء السفن والأساطيل ليأتوا بما يحتاجون إليه من وراء البحار. وسيدركون أخيراً أن الطبيعة تضع كل ما هو مفيد تحت أنظارنا، وفي متناول أيدينا، وتحت أقدامنا، وأننا لا نحتاج إلا إلى نزر يسير من العمل والحكمة كي نحصل بوفرة على كل ما نبغيه. يقول ديشان إن فكرة مدننا وكل ما تتألف منه، ومعابدنا، وقصورنا، وقلاعنا، وترساناتنا، ومحاكمنا، وأديرتنا، وأسواقنا، ومصارفنا، وحوانيتنا، ومدارسنا، ومعاهدنا، واسطبلاتنا، ومشافينا، وسجوننا، إن هذه الفكرة لن تراودهم على الإطلاق لشدّة سخفها وتنافيها مع أخلاقهم وعاداتهم[٢].

إن القرى التي لا تمدّها أراضيها بأشياء مفيدة، كالخشب، والحديد، والأحجار، تستطيع عند الاقتضاء أن تحصل عليها من قرى أخرى مقابل منتجاتها بالذات، ولكن بمنأى عن كل روح مركنتيلية[٣]. ولا يأتي ديشان على ذكر أي سلطة عامة توحّد القرى وتدير نشاطاتها، وهذا الموقف يقرّبه من التصوّر المناهض للدولة لمجتمع غودوين المستقبلي.

وكيما يخرج الإنسان من حالة العبودية التي تحبسه الشرائع فيها، ويبلغ الحقيقة، وينتقل إلى حالة الحرية والمساواة المعنوية، ينبغي أن تبتعث فيه العبودية مشاعر تمرد واحتجاج. ويؤكد ديشان جازماً أن حالة المجتمع الراهنة تؤدي لا محالة إلى "ثورة القلب والعقل". فقد حاول الناس على الدوام أن يتحرروا من كل تبعية بالوسائل

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

المتاحة لهم. والقوانين تلجم ميولنا الطبيعية وتكبحها، وعندما تصطدم ميولنا بعائق القوانين تتمرد وتثور. وإذا سخط البشر جنحوا إلى أعمال العنف. غير أن العنف لا يمكن، في رأي ديشان، أن يشق الطريق نحو توطيد النظام الجديد. فقوة البداهة، والاقتناع بفوائد هذا النظام، هما وحدهما الكفيلان، في نظره، بإحلال هذا النظام بدون إراقة دماء[١].

إن آراء ديشان حول الانتقال إلى الحالة المثالية في المستقبل تتسم ببعض المميزات التي تقرّبه من فلاسفة الأنوار، معاصريه، مع أنه خاض وإياهم غمار جدال حام بصدد نقاط أخرى. فهذا الانتقال سيتمّ بفضل اكتشاف الحقيقة وانتصارها. ويعزو ديشان، شأنه في ذلك شأن سائر المفكّرين البورجوازيين في القرن الثامن عشر، دوراً أساسياً في نشر هذه الحقيقة إلى أهل العلم والثقافة. فمساهمة المثقفين والمتعلّمين كفيلة وحدها، كما يقول، بتحقيق الانتقال من الحالة الشرائعية إلى الحالة الأخلاقية. فعندهم نلمس أعمق الإدراك وأصفى الوعي بعيوب الوضع الاجتماعي ورذائله. أما الجماهير الشعبية، فإن ديشان يخصّها بدور سلبي تماماً في الصورة التي يرسمها للمجتمع بعد إعادة صهره وبنائه[٢].

* * *

تستوقف فلسفة دون ديشان الاجتماعية انتباه مؤرّخ الفكر الاجتماعي لأكثر من سبب. فهي تظهر أن تأثير الأفكار الاشتراكية، المرتبطة بالمحاولات الأولى لحركة مستقلة لتلك الشريحة الاجتماعية التي كانت بشيراً متقدماً بالبروليتاريا الحديثة[٣]، كان يطال أحياناً بعض الفئات الاجتماعية غير المتوقعة من قبلنا. ونظراً إلى الوسط الاجتماعي الذي ظهرت فيه هذه النظرية، فإنها تقدّم لنا نموذجاً فريداً في نوعه على تراكب الطوباوية الاجتماعية مع مذهب ميتافيزيائي ـ سكولائي غريب تماماً عن روح عصر الأنوار. وهي أخيراً جديرة بالملاحظة باعتبارها نموذجاً لنظرية غالت إلى أبعد الحدود بالسمات الزهدية التي اتسمت بها التظاهرات الأولى للفكر الاشتراكي، فأضفت عليها طابعاً رجعياً إلى حد ما.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣) انظر ف. إنجلز: **ضد دوهرينغ**، باريس ١٩٥٦، ص ٥٠.

ـ ٥ ـ

المشاريع التعاونية

إن التركيب بين نظرية اشتراكية وبين برنامج مساواتي لم يكن وقفاً على مابلي وحده. فإلى جانب المذاهب الاشتراكية، راجت في فرنسا في القرن الثامن عشر تصورات مبهمة الهوية بعض الشيء، نصف اشتراكية ونصف مساواتية. وكان هذا الغموض في الفكر الاجتماعي يعكس، بنوع ما على الصعيد الإيديولوجي، تداخل الحدود التي تفصل في الحياة الفعلية بين البروليتاريا التي كانت قيد التكوّن وبين شرائح البورجوازية الصغيرة التي كانت قيد التبلتر والتي منها خرجت عناصر البروليتاريا الأولى.

كانت هذه الشرائح الاجتماعية عينها تشكّل القاعدة الاجتماعية التي على أساسها قامت مشاريع التعاون المختلفة. وكان بعض هذه المشاريع، العديدة في فرنسا في ذلك العصر، يقترح تنظيم تعاونيات استهلاكية بسيطة، وبعضها الآخر يدعو إلى إقامة تعاونيات إنتاجية، في حين طالبت مشاريع أخرى بإعادة بناء المجتمع برمته وفق المبادئ التعاونية. وكان هذا التيار يتجاوب مع الاهتمام المتزايد بالمشاعات الزراعية القديمة في مقاطعة أوفرني، وبكومونات البدع الهرطوقية في العصر الوسيط. . . إلخ.

إن مادة «المورافيين» بقلم فيغيه في **الموسوعة**[1] تعطينا مثالاً نموذجياً على الدعاية للمبادئ التعاونية بالاعتماد على سوابق تاريخية. فكاتب هذا البحث ج. فيغيه Faiguet (١٧٠٣ ـ ١٧٨٠) يكيل المديح للنظام المشاعي الذي أقامه الإخوة المورافيون[2]. فالإخوة المورافيون الذين وحّدوا أملاكهم وقواهم كانوا يعملون، كما يقول، في سبيل سعادة الجميع مع أن كل واحد منهم كان معنياً في الوقت نفسه شخصياً بنتائج عمله. وكانت مساواة مطلقة تسود بينهم، وكانت مهنهم جميعاً تحظى بتقدير متماثل، كما كان المتحد يتولى تنشئة أولادهم جماعياً على نفقته. والحق أن عادات الإخوة المورافيين تعيد إلى الأذهان عادات المسيحيين الأوائل.

يقول فيغيه إن مبادئ مماثلة كانت سارية المفعول عند الإسبارطيين،

---

(١) **الموسوعة**، م ١٠، «المورافيون»، ص ٧٠٤ وما يليها.

(٢) مشاعة بدعية أقامها في مورافيا في القرن السادس عشر أنصار تجديد العماد الذين كانوا قد طُردوا من جنوبي ألمانيا. وكانت شروط الحياة في المنفى توجب على أهل هذه البدعة توحيد جهودهم في عملهم، والتقيّد عملياً إلى حد ما بالمبادئ المشاعية التي ميزت مذهبياً البدعة اللامعمدانية منذ نشوئها. (م)

والأسّينيين[1]، والفلاسفة الهنود، وعند أقوام الپاراغوي، والمشاعات الزراعية في مقاطعة أوفرنيي الفرنسية. ولأننا أصبحنا عبيد مصالحنا الخاصة نسينا، كما يقول فيغيه، فوائد النظام المشاعي إلى حد بتنا معه نعتبره خرافياً. والأمثلة التي يأتي بذكرها تكفي في نظره لدحض هذا الرأي وإثبات بطلانه، وللتأكيد على إمكانية، بل على ضرورة إنشاء المشاعات.

ورغبة منه في المشاركة في تأسيس مشاعات جديدة يقترح فيغيه على القارئ مشروعه التشاركي الخاص الذي استلهم فيه بعض النماذج السابقة. فسوف تقوم الرابطة، أو الشركة، على أساس حصص متساوية. كما أنها ستكون طوعية وحرة بحيث تترك لكل عضو فيها حرية الخروج منها ساعة يشاء والمطالبة بحصته مع الفوائد التي هي من نصيبه. ولن يرتبط أعضاء الرابطة أو الشركة بأي قَسَم. وسوف يعمل كل منهم بحسب طاقاته وقدراته، مولياً اهتمامه بالدرجة الأولى للأعمال الضرورية. وأعضاء الرابطة الذين يقومون بعمل يعود عليها بالفائدة يعفون من تسديد الاشتراكات النقدية. وشحذاً للحافز الشخصي يُمنح كل عضو، على سبيل التمتع الشخصي، جزءاً من الدخل الذي حقّقه عمله للرابطة. ويحقّ لهذه الأخيرة فصل العضو غير اللائق، بشرط التصويت على هذا القرار بغالبية ثلاثة أرباع أعضائها. أما أولاد الأعضاء فتُترك لهم حرية الانتساب أو عدم الانتساب إلى الرابطة. ولا يحتاج تأسيس جمعيات من هذا النوع إلى أي امتياز أو وثيقة هبة. وتكفي بعض الضوابط القانونية لضمان وجودها. ولا تحتاج إدارتها كذلك إلاّ إلى عدد محدود من المسؤولين، المنتخبين من قبل الأعضاء: المعلمين (الأسطوات) المكلفين بالإشراف على سير العمل، وببيع المنتجات، وبالمشتريات الضرورية. والعادات الصالحة السائدة في هذه الجمعيات ستكون خير قدوة للمجتمع برمته. فالمشاعية، كما يؤكد فيغيه، كفيلة وحدها بضمان سعادة الشعب، وبتجديد حياة المجتمع، وبتنظيم رخائه ورفاهيته على أساس ثابت ودائم[2].

* * *

من بين المؤلّفات العديدة نسبياً التي كرّسها واضعوها لوصف الروابط والمشارك القائمة وللدفاع عن فكرة التنظيم التعاوني، لن نتوقف إلا عند مشاريع رتيف دو

---

(١) الأسّينيون: بدعة يهودية ظهرت، فيما يبدو، في القرن الثاني ق.م، وانطفأت في أواخر القرن الأول الميلادي. وقد عُرفوا بزهدهم، وكانوا يعيشون في متحدات خارج المدن. وقد اكتشفت في خربة قمران المطلة على البحر الميت مخطوطات قديمة وأطلال دير تعود إلى الأسّينيين. (م)

(٢) أ. ليشتنبرجر: **الاشتراكية في القرن الثامن عشر**، ص ٣٣٨.

لا بروتون الذي نذر نفسه، طوال سنوات، للدفاع عن مبدأ التعاون في مؤلّفاته العديدة.

ولد رتيف دو لا بروتون Rétif de la Bretonne (١٧٣٤ ـ ١٨٠٦) من أسرة فلاحية ميسورة. وقد أعدّه أهله للدخول إلى سلك الكهنوت، فحصل في بداية حياته على تعليم كلاسيكي ولاهوتي. لكن عندما بلغ السابعة عشرة وقع تغيير مفاجئ في حياته: فقد أدرك والده بعد لأي أن لا رغبة كهنوتية عنده، فأدخله إحدى المطابع كعامل متدرب. وظل رتيف في هذه المهمة مدة ثلاث عشرة سنة، مرتقياً من رتبة العامل المتدرب إلى عامل طباعة ثم إلى ناظر للمطبعة. وعندما كرّس نشاطه للأدب، كان قد بات على معرفة جيدة بحياة العمال والفلاحين، لا عن طريق الكتب فحسب، بل عن طريق الانطباعات الشخصية أيضاً. وقد تطرق رتيف، الذي تميز عطاؤه بخصوبة تفوق كل حد، غير مرة في مؤلّفاته للقضايا الاجتماعية. وفي إحدى رواياته، **الاكتشاف الجنوبي**، تطالعنا يوطوبيا تتسم بطابعها الاشتراكي الواضح، وإن تكن غير مبتكرة وغير ذات فائدة تُذكر. وقد برزت نزعات اشتراكية مماثلة في بعض مؤلّفاته الأخرى. بيد أن مشاريعه التعاونية هي التي تبدو في نظرنا الأكثر ابتكاراً والأبلغ مغزى.

في روايته **الفلاح الضالّ**[١] يصف لنا رتيف دو لا بروتون مشاعة فلاحية. فقد أسس الفلاحون هذه المشاعة ليتقوا «شر البؤس والشقاء السائدين في الأرياف». ومما شجعهم على اتخاذ هذا القرار المصير البائس الذي عرفه إدمون، بطل الرواية، عندما غادر القرية فذاق مرارة الهزيمة والهلاك في المدينة. وتتألف الجمعية الفلاحية من خمس وعشرين أسرة، لكل واحدة منها بيتها مع باحته الصغيرة وحديقته. وتنقسم أراضي الجمعية إلى قطع، مساحة كل قطعة منها عشرة فدادين (أربنت)، وتمنح كل أسرة عدداً معلوماً من أنصبة هذه الأرض الصالحة للزراعة، علاوة على كرم صغير وحق الرعي بعد الحصاد في مروج القرية. وتقترن المبادئ المشاعية باحترام المصالح الفردية؛ فالجمعية تعترف بالملكية الفردية للأدوات المنزلية، وللملابس... إلخ. أما البهائم فهي بالمقابل ملكية مشاعية، وللفلاحين حق التمتع بها فقط بصورة فردية. ويتولى وكلاء، يتم انتخابهم لمدة عام، مهمة الإشراف على عمل أعضاء الجمعية. وتؤدّى الأعمال من قبل الجميع في آن واحد، وتُكافئ الجمعية المجدّين وتُعاقب الكسالى. وللقرية فرنها المشترك، ومطعمها المشترك، وإهراءاتها المشتركة، ومخازن قمحها. ويحمل كل عضو حصيلة عمله إلى الإهراءات المشتركة حيث يُصار إلى توزيعها. وتعتمد الجمعية في المقام الأول على عمل الأرض ويعمل أعضاؤها بوجه عام خمسة أيام ونصف يوم في

(١) رتيف دو لا بروتون: **الفلاح الضال أو مخاطر المدينة**، لاهاي ١٧٧٦، ص ١٩١ وما يليها.

الأسبوع الواحد. وفي الأيام الماطرة ينصرف الجميع إلى الأعمال التحضيرية، كما تخصص بعض الساعات لتعليم مبادئ الزراعة. ويوزع الدخل الصافي، بعد احتساب الضرائب ونفقات الجمعية، بالتساوي بين الأعضاء الذين تُطلق لهم حرية التصرّف بكسبهم، بل يُسمح لهم بتوظيفه في شراء أرض تقع خارج نطاق المشاعة أو في التجارة. ومع تزايد عدد أعضاء الجمعية، سيسعى الفلاحون إلى تنظيم مشاعات جديدة في المناطق المجاورة. وأقسى عقاب يمكن إنزاله بالعضو هو طرده من الجمعية. ويُستحسن أن تنعقد الزيجات بين أعضاء الجمعية. إن قوانيننا، كما يقول رتيف على لسان الأعضاء، تجعل منا أسرة واحدة من حيث مشاعية الأملاك، من دون أن تقضي هذه المشاعية على الحذق الفردي ما دام يحق للفرد التملك خارج نطاقها.

من الخطأ أن نعتقد بأن رتيف كان يقدر أن جمعيته تصلح للريف فقط. فقد اقترح أيضاً مشروع تعاونية إنتاجية، عمالية صرف، مستبقاً عصره بشوط بعيد، وممهداً لظهور بوشيز Beauchaise[1] وغيره من دعاة الجمعيات العمالية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويلحظ مشروعه إنشاء تعاونية لعمال الطباعة. ويجمع الرأسمال المطلوب بإصدار أسهم تسدد نقداً أو بالتقسيط ويستخدم الرأسمال المجموع لاستئجار مقر، ولشراء العدّة اللازمة. ولن يعمل في المطبعة سوى المكتتبين. وسوف يتقاضون رواتب، تحسم منها أقساط الأسهم في حال عدم تسديدهم كامل قيمتها. أما الأرباح فتخصص خلال السنوات الست الأولى لزيادة رأسمال المشروع، وبعد انقضاء هذه الفترة يوزّع جزء منها على المساهمين، ويرصد جزء آخر لمساعدة المرضى والعجَّز. وتشرف على إدارة المنشأة لجنة منتخبة من قبل المساهمين ومسؤولة أمام جمعيتهم العمومية[2].

يتميّز مشروع جمعية عمال الطباعة هذا بهويته الطبقية الواضحة الصريحة، وهو يحتل، من هذه الزاوية، مكانة خاصة بين المشاريع العديدة التي اقترحها رتيف. وقد عاد إلى فكرة الروابط والجمعيات في العديد من مؤلّفاته[3]، بيد أنه ركز على التعاونيات الاستهلاكية. وتضم هذه التعاونيات عمالاً من مهن مختلفة. ويؤمن هؤلاء العمال سبل عيشهم بصورة مستقلة، بيد أنهم يضعون أرباحهم في صندوق واحد ينفق على معيشتهم

(١) فيليب بوشيز (١٧٩٦ ـ ١٨٦٥): فيلسوف وسياسي فرنسي، كان من أوائل رواد الاشتراكية المسيحية. (م)

(٢) **مسجل القوانين**، لاهاي ١٧٨٩، ص ٥١٠.

(٣) **أبيلار الجديد**، نوشاتل ١٧٨٨؛ **المعاصرون**، لايبزيغ ١٧٨١؛ **ليالي باريس**، لندن ١٧٨٨.

المشتركة. ومثيرة هي أيضاً للاهتمام الخطة العامة لتحويل العلاقات الاجتماعية على أساس التعاون، على نحو ما يقترحه رتيف إلى جانب مشاريع الجمعيات المستقلة. وتقضي هذه الخطة بأن يتحد المواطنون جميعاً، من فلاحين وحرفيين وتجار، بل من نبلاء ورجال دين، داخل تعاونيات. وتنحصر العلاقات الاقتصادية كافة بالتعاونيات ولا تنعقد على صعيد الأفراد. وتقدم كل تعاونية للتعاونيات الأخرى الأشياء التي تنتجها. وتتم هذه المبادلات بالتقاصّ. وتؤمّن كل تعاونية لأفرادها المسكن والملبس، وتنظم غذاءهم الجماعي. ويبقى العمل فردياً، لكن الإنتاج برمته يوضع في تصرف التعاونية. ويرفق هذا الإصلاح التعاوني بإصلاح زراعي يوفّر قطع أرض متساوية لكل عضو في الأسرة الفلاحية. وبعد تغطية النفقات المشتركة، توزع مداخيل التعاونية بين أفرادها، لكل بحسب استحقاقه. وهذا الكسب الشخصي ملك للمواطنين الذين يحقّ لهم التصرف به كما يشاؤون.

لم تكن مشاريع رتيف دو لا بروتون هذه تهدف إلى القضاء من الجذور على اللامساواة والملكية الخاصة. ففي مشروعه الهادف إلى إنشاء جمعية عمالية يتحدث بنفسه عن تحويل العمال إلى مساهمين ملاكين، مؤكداً أن هذه الخطوة رهن بتنظيم العمال داخل تعاونيات. والهدف الذي ترمي إليه الأسرة، أو المشاعة الريفية، مماثل في الجوهر، وإنْ كان مختلفاً من حيث الشكل. فالفلاحون يملكون في الأصل بعض الأرض، لكن ملكيتهم مهددة. ويرى رتيف أن الطريقة الوحيدة لحمايتها من قوى التطور الرأسمالي المدمرة تكمن في اتحاد الفلاحين وفي مواجهتهم الرأسمالية بالتعاون والتعاضد. وتحاول أخيراً يوطوبيا رتيف التعاونية التوفيق بين التناقضات الطبقية، وتأمين جميع وسائل البقاء الضرورية، بدون إلغاء الطبقات. وإن الميول البورجوازية الصغيرة لخطط رتيف هذه واضحة كل الوضوح. ويعكس رتيف دو لا بروتون، شأنه في ذلك شأن بقية دُعاة التعاون في القرن الثامن عشر، ذهنية ومصالح ذلك الجزء من الجماهير البورجوازية الصغيرة المهدد بالبلترة، والذي أدرك عبث الآمال التي عقدها على إنقاذ ملكيته فيما لو استمر يُحامي عنها بصورة فردية. ويعكس رتيف في الوقت نفسه العقلية السائدة لدى ذلك الجزء من البروليتاريا الذي لم يكن قد تخلّى بعد عن حلم التملك من جديد، ولو بأشكال تعاونية متخيّلة، نزولاً عند مقتضيات تحوّل الأحوال الاجتماعية.

الفصل السادس

عشية الثورة

إن موجة الاستياء والتذمر المتصاعدة، التي استثارها النظام الإقطاعي والحكم الملكي المطلق والمستبدّ، تجلّت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في أشكال أدبية مختلفة. ومع اقتراب ساعة الثورة كان عدد الأبحاث والكراريس السياسية يزداد باطراد. وقد تجلّى العداء للنظام الإقطاعي في كتب التاريخ والفلسفة، واقتحمت المواضيع السياسية الآداب الجميلة. فقد استخدمت الأسلحة الأدبية على أنواعها كافة في الهجوم على مواقع النظام السياسي والاجتماعي القديم.

لقد احتلّ **روح الشرائع** و**العقد الاجتماعي**، من حيث مدلولهما التاريخي وتأثيرهما على تكوين الإيديولوجيا البورجوازية، مكانة خاصة ولا ريب في أدب القرن الثامن عشر السياسي. لكن ثمة مفكرين من "الدرجة الثانية" لعبوا هم أيضاً دوراً لا يُستهان به في عملية تقويض دعائم نظرية الأصل "الإلهي" للمَلَكية والمشروعية "التاريخية" للحقوق الإقطاعية. وهؤلاء المفكّرون "الثانويون" هم من الصحافيين ومن مبسّطي النظريات الجديدة. وثمة شطر لا يُستهان به من الكتابات التي تطرقت، على نحو مباشر أو غير مباشر، للقضايا السياسية اقتصر على انتقاد جوانب جزئية من سياسة الحكم الاستبدادي المطلق. وكان هذا النقد يتسم أحياناً بالعنف، بيد أنه لم يكن يتعرّض للمبادئ الأساسية للاستبداد والإقطاع. على أنه يرتدي مع ذلك أهمية مرموقة باعتباره مؤشراً على الاستياء المتعاظم من نظام اجتماعي وسياسي بال. ومهما تكن نيات كتّاب هذه المجموعة ومقاصدهم فإنهم، بنضالهم ضد التجاوزات اليومية، أيقظوا الفكر السياسي وساهموا في زعزعة ركائز النظام القديم. وقد عرف وعي البورجوازية السياسي كيف يربط بسهولة بين عيوب النظام الجزئية ومبادئه المتخلّفة جوهرياً.

لا يسعنا أن نتجاهل، في دراستنا لسيرورة تكوين الإيديولوجيا البورجوازية وتطوّرها، التأثير الذي مارسه مجموع المؤلّفات الفلسفية والتاريخية والأدبية لعصر

الأنوار. ففولتير، على سبيل المثال، لم يكن منظّراً سياسياً. وكانت تطلعاته السياسية، كما نعلم، محدودة ومعتدلة للغاية. وكان يخشى من المشاركة في الحياة السياسية للجماهير الشعبية. لكن نقده اللاذع للمسيحية وللأصل الإلهي للسلطة، ودفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية، وعن حرية المعتقد والفكر، وعن مساواة المواطنين أمام القانون، ودعايته للمؤسسات السياسية الإنكليزية، أمور ساهمت في توضيح المهام السياسية للثورة المقبلة على نحو لا يقلّ أهمية عن **روح الشرائع** و**العقد الاجتماعي** بتأملاتهما العميقة ولا ريب ولكن الصعبة المنال بالنسبة إلى القرّاء العاديين. ولم تقتصر كذلك الدلالة السياسية **للموسوعة** على المواضيع السياسية التي أسلفنا الكلام عنها. **فالموسوعة**، بتقليلها من اعتبار السلطات القديمة، وبدعايتها لحقوق العقل البشري اللامحدودة، حطمت قيود الأفكار السياسية المسبقة وأغلال الأحكام الدينية المسبقة، في آن معاً، وشقت طرقاً جديدة أمام الفكر السياسي كما أمام الفكر الفلسفي. ولا ريب في أن نشاط ڤولتير والموسوعيين الأدبي كان يشكّل ظاهرة استثنائية من حيث دلالته العامة. لكن الدعاية السياسية وجدت أيضاً ما يشدّ من أزرها ويخدمها في مؤلفات تاريخية ضخمة ككتاب راينال[1] Raynal **التاريخ الفلسفي والسياسي لمؤسسات الأوروبيين التجارية في الهندين**، وفي روايات مرسييه[2] Mercier ومسرحيات بومارشيه[3] Beaumarchais الهزلية المبتكرة.

إن الكتّاب السياسيين في منتصف القرن الثامن عشر ـ مونتسكيو، روسو، الموسوعيين ـ الباحثين عن نموذج لدولة "حرة"، كانوا يتوقفون إما عند إنكلترا وإما عند جنيف. وقد استطاع مابلي، في مؤلّفاته الأخيرة، أن يأخذ باعتباره لا تجربة الملكية الدستورية الإنكليزية والجمهوريات الأوروبية القديمة فحسب، بل أيضاً تجربة الولايات المتحدة الأميركية التي كانت تتكوّن على مرأى منه. وقد تعاطف مابلي إلى أبعد الحدود مع جمهورية العالم الجديد الفتية، وإنْ انتقد بعض مؤسساتها التي لم تكن تتفق مع

---

(١) الأب غيوم راينال (١٧١٣ ـ ١٧٩٦): مؤرخ وفيلسوف فرنسي، عارض في كتابه **التاريخ الفلسفي والسياسي**.. المشار إليه، الاستعمار ورجال الدين. (م)

(٢) لويس سبستيان مرسييه (١٧٤٠ ـ ١٨١٤): كاتب فرنسي، له روايات ومسرحيات شعبية، ومن أشهرها **عربة بائع الخل**. (م)

(٣) بيير بومارشيه (١٧٣٢ ـ ١٧٩٩): كاتب فرنسي، كان مغامراً وماجناً، وقد وجّه نقداً لاذعاً في هزلياته إلى المجتمع الفرنسي في عهد ما قبل الثورة. لكنه لم يستطع أن يستلهم من الثورة الفرنسية، التي ساهم في الإعداد لها، سوى مسرحية باكية هي **الأم المذنبة**. أشهر مسرحياته على الإطلاق: **حلاّق إشبيلية**، **وزواج فيغارو**.

مبادئ نظريته (انتخاب الولاة من قبل الشعب مباشرة، على سبيل المثال). وقد مارست ثورة الولايات المتحدة تأثيراً أعظم بعد على الجيل الجديد من الكتّاب السياسيين الفرنسيين. فقد كان لدساتير ولايات الاتحاد، ولإعلانات حقوقها، ولإعلان الاستقلال، وللدستور الاتحادي، صداها العميق في فرنسا. وكانت النصوص الدستورية الأميركية بمثابة جردة شاملة لسيرورة تطور الفكر السياسي البورجوازي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فالاستنتاجات الرئيسية لهذا الفكر صيغت في هذه الوثائق باعتبارها معايير القانون العام الساري المفعول. ولم تكن الركائز النظرية لهذه الوثائق تنطوي على جديد بحد ذاتها: فقد نادت بها الثورة البورجوازية الإنكليزية في القرن السابع عشر، والمنظّرون السياسيون الإنكليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما نادى ببعضها المنظّرون الفرنسيون (فكرة حقوق الإنسان التي لا يجوز التصرّف بها، والسيادة الشعبية، وتقسيم السلطات... إلخ). لكن الإقرار القانوني الذي حظيت به هذه الأطروحات التي كانت فيما مضى أسيرة الكتب السياسية، كان له بحد ذاته أثره السياسي العظيم، ولا سيما بالنسبة إلى بورجوازية بلد كفرنسا كان يقف على عتبة ثورة بورجوازية. فلقد قدّمت الوثائق الأميركية ما عجز كبار المنظّرين الفرنسيين عن إعطائه: نماذج عملية، لا مجرد حجج نظرية.

كانت معظم نصوص دساتير الولايات المتحدة، وكذلك نص الدستور الاتحادي، قد تُرجمت إلى الفرنسية، لذلك قُدّر لهذه الدساتير أن تمارس تأثيراً مباشراً على الرأي العام البورجوازي في فرنسا. كما قام الكتّاب والصحافيون الفرنسيون في الثمانينات، أي رجالات ثورة في الغد، بدعاية دائبة، لا تعرف الكلل ولا الملل، للمؤسّسات الأميركية.

- ١ -

الكتابات الصحافية

كانت التناقضات الداخلية للنظام الإقطاعي والملكي المستبدّ قد بلغت ذروة حدتها في فرنسا بعد عام ١٧٨٥. فالنظام الملكي أثبت عجزه عن التغلّب على الأزمة الاقتصادية والسياسية التي كانت تجتازها البلاد. وفقد الحكم الملكي آخر مظاهر سطوته، وبلغ تذمر الجماهير الشعبية واستنكارها أوجهما. ومن جهة أخرى، كانت الدعائم الإيديولوجية للتحوّل الانقلابي الوشيك قد أمست جاهزة. باختصار، كانت البلاد تقف، على نحو سافر، عند عتبة الثورة.

وفي ذلك السيل الجارف المنقطع النظير من الكراريس والأهاجي السياسية، الصادرة في فرنسا في تلك الحقبة، وجدت النزعات السياسية المتباينة وشتى ألوان الفكر السياسي واتجاهاته حيّزاً للتعبير عن نفسها. بل كان بين هذه الكراريس ما نذره مؤلفوها للدفاع عن البنيان الفرنسي "التقليدي"، أي بتعبير آخر: الملكية المطلقة. لكن هذه الكراريس كانت محدودة عدداً. ولم تكن حججها وأدلتها تعتمد على التقاليد بقدر ما كانت تعتمد ـ وهذا أمر له دلالته ـ على الفلسفة الاجتماعية للقرن الثامن عشر (فلسفة مونتسكيو في أكثر الأحوال). ولم تكن هذه الكراريس تقبل بأي تقييد لـ "سيادة" الملك، مع أنها كانت تضع حقوق الملك على قدم من المساواة مع حقوق أي مالك؛ كما أنها عارضت مبدأ إسناد السلطة التشريعية إلى هيئة الطبقات الثلاث. ولن نستغرب وجود واحد من أبرز ممثلي مدرسة الفيزيوقراطيين، مرسييه دو لا ريفيير، بين هؤلاء المدافعين عن المَلَكية، وقد ظل يحامي عن المأثور الملكي للمدرسة الفيزيوقراطية حتى قيام الثورة. وقد نادى بمبدأ حرية **الفرنجة**، وبقدسية الحقوق الطبيعية التي لا يجوز انتهاكها، وطالب بالانعقاد الدوري لهيئة الطبقات الثلاث، وبمصادقة الأمة على القوانين. لكن هذه الأمور جميعها كانت، في نظره، قابلة لأن تتحقق في ظل حكم ملك مطلق السلطان يحصر في شخصه السلطتين التشريعية والتنفيذية على حد سواء، من دون أن تكون هنالك حاجة إلى تغيير القوانين الدستورية للدولة[١].

إلى جانب المقالات التي تولّت الدفاع عن الملكية المطلقة، وُجدت أخرى تريد إثبات مشروعية امتيازات الطبقات العليا. وقد وقف كتّاب هذه المقالات، في المسائل السياسية العملية، موقفاً مناهضاً لمطالب الطبقة الثالثة، إنْ على صعيد تمثيلها المزدوج في هيئة الطبقات الثلاث وإنْ على صعيد مطالبتها بجلسات مشتركة للطبقات الثلاث. بيد أنهم لم يتوانوا بدورهم عن اقتباس بعض الأفكار عن "الفلاسفة". فقد اعترفوا مثلاً بحقوق الإنسان الأبدية وغير القابلة للتقادم، وأدانوا "الاستبداد"، لأن السلطان اللامحدود لفرد واحد يتنافى مع طبيعة الإنسان. ولا يجوز أن يكون الحكم مطلقاً. بيد أن هؤلاء المدافعين عن مصالح الطبقات صاحبة الامتيازات لم يكونوا ميالين إلى اعتبار التمثيل الشعبي وسيلة للحد من السلطة المطلقة. كانوا يرون في الهيئات الوسيطة الوسيلة المنشودة لضمان "الحرية"، متبنين بهذا الصدد آراء مونتسكيو. وهذه الهيئات الوسيطة موجودة كما يقولون، وهي تتمشى مع الدستور الفرنسي القديم: إنها البرلمانات[٢].

---

(١) **أمنيات فرنسي**، ١٧٨٨؛ **دراسات حول مبادئ الملكية الفرنسية وقوانينها الأساسية**، ١٧٨٩.

(٢) دو لوبرسال: **المواطن الصالح**، ١٧٨٨.

إذا كنا قد لمسنا حتى في الكراريس المحافظة النزعة تأثيراً، ولو محدوداً، للإيديولوجيا الجديدة، فإن غالبية الكتابات الهجائية لتلك الفترة، التي عكست مصالح مختلف شرائح الطبقة الثالثة، كانت تفصح، بمضمونها الإيديولوجي، عن انتشار الأطروحات الأساسية لفلسفة الأنوار، وكانت تمثّل محاولة لتطبيق هذه الأطروحات على الشروط التاريخية العينية. فكتّاب المقالات في فترة ١٧٨٨ ـ ١٧٨٩ وضعوا جميعاً نصب أعينهم ضرورة إعطاء قاعدة صلبة لمبدأ حقوق الإنسان الطبيعية وغير القابلة للتقادم، وإيجاد ضمانة لعدم انتهاكها. فالمطلوب قبل كل شيء ضمان الحرية، التي لا تقبل انفصالاً عن مفهوم الكائن العاقل. ويضع العديد من الكتّاب المساواة أمام القانون وفي المِلَكية في مقام واحد مع الحرية. فقد أكد بريسو مثلاً، في بحثه **خطة سلوك**(١)، على أن المهمة الأكثر إلحاحاً التي يتعين إنجازها من جانب هيئة الطبقات الثلاث، التي كانت قد دُعيت إلى الانعقاد، هي صياغة **إعلان حقوق الشعب الفرنسي**. ويُفترض في البند الأول من هذا الإعلان أن يؤكد أن الفرنسيين كافة أحرار ومتساوون أمام القانون. ومن هذين المبدئين تنبثق جميع بنود **الإعلان** الأخرى. ويفترض في هذه البنود أن تنصّ على عدم إكراه أي مواطن على الانصياع لقوانين لم يقرّها الشعب أو ممثلوه في هيئة الطبقات الثلاث، وعلى عدم جباية أي ضريبة بدون موافقة الشعب؛ ويتوجب على هذه البنود كذلك أن تكرّس إلى الأبد حرية الفرد، وحرية الكلام والصحافة(٢).

تبيّن هذه المقالات والكراريس مدى الانتشار الذي عرفته الأفكار الجديدة بصدد الدولة، كما تكشف عن أفول تقاليد المَلَكية البائدة المنسوبة إلى "النعمة الإلهية". وينطلق مؤلفوها جميعاً تقريباً من فكرة السيادة الشعبية، ويُطالبون بالاعتراف بحقوق الأمة، ويشير بعضهم إلى أن المطلوب لا يتعدى في نهاية المطاف العودة إلى المؤسّسات الحرة التي عرفتها فرنسا في الماضي. وأكد عدد كبير من هؤلاء الكتّاب أن للأمة حقاً لا مراء فيه في تغيير شكل حكمها، كما ذهب العديد من هؤلاء الكتّاب إلى أن للأمة السيادة المطلقة، وبالتالي السلطة التشريعية، وأن على فرنسا بالتالي أن تتبنى دستوراً يضمن للشعب ممارسة هذه السلطة، وإمكانية سن قوانين تتفق مع الإرادة العامة.

ولا ينبغي أن نبحث في الماضي عن مبادئ الدستور الجديد. بل يجب أن نقلع، كما يقول رابو ـ سان ـ إتيين Rabaut-Saint-Etienne في كراسته **تأملات حول مصالح**

---

(١) بريسو دو وارفيل: **خطة سلوك لنواب الشعب**، ١٧٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

الطبقة الثالثة، عن استنتاج ما ينبغي أن يكون مما كان. فما دامت المؤسّسات قد تغيرت عبر القرون، فلماذا تراها لن تتبدل اليوم؟ ويفترض بالدستور أن يقوم، لا على القوانين الأساسية التي لا شيء يثبت صحتها، بل على المبادئ الأساسية: العقل، المساواة، الصالح العام[1]. لكن مثل هذا الدستور لن يرى النور ما لم تلغَ الامتيازات السياسية للطبقات العليا. وإن الشعب وحده قادر على تحقيق الانتصار لمبدأَيْ الحرية والمساواة، في حين أن الطبقات صاحبة الامتيازات لا تفلح، بتشبثها بصلاحياتها وامتيازاتها، إلاّ في إعاقة عملية خلق الدستور الجديد.

وانطلاقاً من مبدأ السيادة الشعبية، يطرح بريسو مسألة تحديد الهيئة أو الجهة التي سيعهد إليها بمهمة صياغة الدستور. وتتميز آراؤه حول هذا الموضوع تميّزاً جلياً عن جملة الكراريس الأخرى التي تعترف، وإنْ على نحو ضمني في معظم الأحيان، بالسلطات "التأسيسية" لهيئة الطبقات الثلاث. فقد أكد بريسو أنه لا يجوز إسناد مهمة صياغة الدستور لا إلى الهيئة التشريعية ولا إلى السلطة التنفيذية. فالسلطة التأسيسية أو الدستورية هي، من حيث المبدأ، ملك للشعب. ولكي يصيب الدستور هدفه ينبغي أن تعهد الأمة بمهمة صياغته إلى **جمعية تأسيسية** تُنتخب لهذا الغرض وتتألف من المواطنين المثقفين والمستنيرين. ويُطرح مشروع الدستور الذي تضعه **الجمعية التأسيسية** على التصويت في البلاد بأسرها، ولا يصبح ساري المفعول إلا إذا وافقت عليه غالبية الشعب العظمى[2].

إذا نظرنا إلى الكراريس الصادرة عام ١٧٨٨ ـ ١٧٨٩ من منظور موقفها من القضايا الدستورية الأساسية، لم نجد بداً من التسليم بالتراجع الملموس لتأثير مونتسكيو على الأدب البورجوازي الاجتماعي والسياسي عشية الثورة. وقد رأينا في الواقع كيف كان المدافعون عن المبادئ المَلَكية وعن الامتيازات الطبقية يحاولون، في تلك الفترة، أن يتخذوا من آراء مونتسكيو عماداً لهم. إن الحكم الذي أصدره مونييه[3] Mounier، الكاتب البعيد كل البعد عن المواقف الجذرية، على مونتسكيو بليغ الدلالة من هذا المنظور. فقد اعتبر مونييه أطروحة مونتسكيو القائلة بأن الهيئات الوسيطة قادرة على كبح جماح الاستبداد واحتوائه خاطئة مئة بالمئة: ففي بعض الظروف قد تتحالف هذه

---

(١) ج. ب. رابو ـ سان ـ إتيين: **تأملات حول مصالح الطبقة الثالثة**، ١٧٨٩.

(٢) بريسو دو وارفيل: **خطة سلوك**. . .، ١٧٨٩.

(٣) جان جوزيف مونييه (١٧٥٨ ـ ١٨٠٦): سياسي فرنسي، من نواب الطبقة الثالثة وأحد مؤسّسي جماعة الملكيين.

الهيئات مع الملك وتساعده على استعباد الأمة. ويأخذ مونييه أيضاً على مونتسكيو رغبته في الحفاظ على امتيازات طبقة النبلاء ونفوذها السياسي. إن مونتسكيو، كما يقول مونييه، لم ينسَ إطلاقاً أنه ينتمي شخصياً إلى الطبقة الأرستقراطية وأنه عضو في البرلمان. وفي رأيه، إن **روح الشرائع** كتاب مضرّ بقضية الحرية، ومَلَكية مونتسكيو الليبرالية هي ضرب من الاستبداد الخالص. وقد شجبت معظم المقالات والكراريس الصادرة قبل انعقاد هيئة الطبقات الثلاث وبعده أمثَلة مونتسكيو للدستور الإنكليزي ونظريته في توازن السلطات.

ومع تراجع نفوذ مونتسكيو تعاظم تأثير ممثّلي التيارات الأكثر تقدمية في الفكر السياسي، أي تأثير الموسوعيين ومابلي وروسو، وإنْ لم يصبح هذا الأخير حجّة الثوار الأولى إلا بعد أعوام ثلاثة، أي في عهد **الجمعية التأسيسية**. وقد دافع العديد من كتّاب تلك الحقبة وصحافييها، ممن رفضوا نظرية توازن السلطات، دفاعاً حاراً عن فكرة استقلال هذه السلطات بعضها عن بعض. بيد أنهم احتفظوا للملك بوجه عام، باعتباره رئيس السلطة التنفيذية، بحق المصادقة أو عدم المصادقة على قرارات السلطة التشريعية. فقد جعل مونييه، المذكور آنفاً، همّه الأول أن يُثبت الضرورة الملحة لهذا الحق للحؤول دون تدخل السلطة التشريعية في دائرة صلاحيات العرش. وبالمقابل، فإن فريقاً آخر من الكتّاب الصحافيين ـ تميّز بمواقف أكثر جذرية وأقرّ بمبدأ فصل السلطات ـ ركّز على خطر تدخل الملك في شؤون السلطة التشريعية، التي تعبّر عن السيادة الشعبية، أكثر مما اهتمّ بخطر تعدّي السلطة التشريعية على حقوق الملك. فحتى الأنظمة المَلَكية الحرّة ميّالة إلى التحوّل إلى أنظمة استبدادية. لذلك يتعيّن اتخاذ جميع الاحتياطات اللازمة لتدارك هذا الخطر. ومن المقترحات التي تضمنتها إحدى الكراريس[١] تنظيم العلاقات بين السلطات بحيث لا تكون السلطة التنفيذية إلاّ انعكاساً للسلطة التشريعية المجسّدة لسيادة الشعب.

وثمة فئة محدودة للغاية من المقالات الصحافية الصادرة عشية الثورة تعرّضت للقضايا المتعلّقة باللامساواة الاجتماعية وبسُبُل مكافحتها. فقد أشار بعض الكتّاب إلى أن المساواة أمام القانون لا تضمن مساواة المواطنين "الفعلية"، كما نوّهوا باستحالة تفادي الصراع الأبدي بين الذين يملكون والذين لا يملكون. بيد أنهم لم يفكروا بتحسين مصير الفقراء بقدر ما اهتموا بالدفاع عن المالكين وبوسائل حمايتهم من كل تعدٍّ على أملاكهم. ويقترح ج. سيروتي Cerutti لهذا الغرض انتخاب مجلسين: واحد

---

(١) **حول تنظيم دولة ملكية**، ١٧٨٩.

ينتخبه المواطنون الأحرار قاطبةً، وآخر ينتخبه المالكون وحدهم. ومهمة المجلس الأخير الوقوف كالسد المنيع في وجه هجمات الذين لا يملكون على مصالح المالكين، تماماً كما كان المجلس الأعلى في نظرية مونتسكيو مدعواً إلى الدفاع عن مصالح طبقة النبلاء ضد الاعتداءات التي قد تتعرّض لها امتيازاتها من قبل الذين لا امتيازات لهم[١].

أما المقالات الصحافية النادرة للغاية التي ادّعت الدفاع عن مصالح الفقراء، فإن المطالب التي تقدمت بها اتسمت في الواقع باعتدالها الشديد. فقد اكتفت بالاحتجاج على إقصاء الفقراء عن الجسم الانتخابي، واشتكت من غياب ممثلي الفقراء، أي العمال والأجراء، والحرفيين الذين يمثّلون نصف سكان فرنسا، عن هيئة ممثلي الطبقة الثالثة، وأوضحت كيف اتخذت جميع الترتيبات في أثناء الانتخابات لضمان تفوّق الأغنياء والمالكين. وقد طالبت إحدى الكرّاسات بإنشاء هيئة تمثيلية للطبقة الرابعة، "طبقة البؤساء المقدسة". ويقول مؤلِّف هذه الكراسة، دوفورني دو ڤيلييه Dufourny de Villiers: إن المجتمع لم ينشأ لحماية المالكين بل للدفاع عن الأفراد، وفي المقام الأول عن البؤساء والضعفاء. ويُلاحظ مؤلِّف كراس آخر، لامبير Lambert، أن نظرية حقوق الإنسان لا تعد البؤساء بشيء. ويقول إنه لا وجود في المجتمع إلا لطبقتين: طبقة الذين يملكون وطبقة الذين لا يملكون. إن فرنسا برمتها تُطالب بدستور يضمن الحرية والمُلكية. لكن إن بقي ثمة مجال لإساءة استعمال أي منهما، فإن الدستور لن يفيد في نهاية المطاف إلا في تكريس عسف الأغنياء وتسلّطهم على الفقراء. ويهتف مؤلّف كراسة **حياة رجل مسكين وتظلماته**: أي فائدة يجنيها عامل مسكين من القوانين الضامنة للحرية، فهو مضطر إلى أن يبيع نفسه كل يوم! وماذا تعني بالنسبة إليه قوانين الملكية، فهو لا يملك سوى ذراعيه! وحتى ملكيته لهاتين الذراعين مشروطة. فما يحتاجه الفقراء والفلاحون الكادحون هو إلغاء النظام المولوي، وتخفيض الضرائب، وتأمين الخبز، وتنظيم الورشات العامة، ورفع الأجور[٢].

إن الأدب الصحافي، كما نرى، لم يأتِ بجديد يُذكر على الصعيد النظري. لكن تأثيره السياسي المباشر كان مع ذلك عظيماً للغاية. فقد ترجم هذا الأدب أفكار المنظّرين بلغة أقرب إلى الجماهير وأسهل عليها منالاً، وطرح القضايا السياسية على

(١) ج. سيروتي: **نظرة عامة في الدستور الفرنسي**، ١٧٨٩.

(٢) **شكاوى فقراء الناس**، ١٧٨٩، **دفاتر الطبقة الرابعة**، و**حياة رجل مسكين وتظلماته**؛ هـ. سيه، **الأفكار السياسية في فرنسا في القرن السابع عشر**؛ أ. ليشتنبرجر: **الاشتراكية في القرن الثامن عشر**، ص ٤٢٥ ـ ٤٥٠، **الاشتراكية والثورة الفرنسية**، ص ٣٧ وما يليها.

نحو أكثر عيانية، وجعل منها قضايا الساعة السياسية؛ كما أن هذا الأدب حمل صدى الأهواء السياسية المنذرة بعواصف المرحلة الثورية. وقد أنجز هذا الأدب بنوع ما عملية الإعداد الإيديولوجي للثورة.

ـ ٢ ـ

الجذرية السياسية

من بين الكتّاب السياسيين للمرحلة التي سبقت الثورة مباشرة يبرز بوجه خاص كل من كوندورسيه، وسييس، ومارا، الذين يستحقون منا وقفة خاصة.

إن كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤)، الرياضي الكبير، والعلاّمة الضليع، وأمين سر أكاديمية العلوم، والوثيق الارتباط فكرياً وشخصياً بالموسوعيين والفيزيوقراطيين، لم يبرز ككاتب سياسي إلاّ في السنوات الأخيرة من النظام الإقطاعي والمَلَكي المستبد. وكان في آرائه الاجتماعية نصيراً عزوماً للمدرسة الفيزيوقراطية. وقد دافع عن حرية التجارة المطلقة، واضعاً هذه الأخيرة على قدم المساواة مع الدين. فقد كتب يقول بهذا الصدد: «يتعيّن أن تنعم التجارة بحرية مطلقة شأن الدين تماماً»[١]. وعارض كوندورسيه المعاهدات التجارية لأنها تعيق حرية العلاقات الدولية[٢]. كما دافع عن الضريبة الواحدة الوحيدة المفروضة على النتاج الصافي باعتبارها وحدها الضريبة العادلة. ولما كان يشاطر الفيزيوقراطيين تصوّرهم للحقوق الطبيعية فقد جعل، أسوة بهم، مكانة الصدارة بين هذه الحقوق لأمن الفرد وحريته، وما أضاف من عنده سوى حق الفرد في المساواة. ولم يكن تصوّره لهذه المساواة يتنافى مع مذهب الفيزيوقراطيين. فقد كان يشارك كينيه قوله إن اللامساواة الناجمة عن حق الملكية مشروعة تماماً. فتفاوت الثروات لم يكن، في نظره، أشدّ إجحافاً أو خطورة من تفاوت المواهب أو القوة. فهو ينبع من طبيعة الإنسان والأشياء[٣].

فبما أن حق الملكية يفترض حرية استخدامه، فإنه يفترض أيضاً، وبالتالي، حرية جمع الأموال وتكديسها إلى ما لا نهاية[٤].

يتضح تأثير الفيزيوقراطيين بوجه خاص في كتابات كوندورسيه السياسية الصادرة قبل الثورة. لكن إنْ كان كوندورسيه قد انطلق من أفكار المدرسة الفيزيوقراطية، فإنه

---

(١) كوندورسيه: **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

اقترح بالمقابل برنامجاً سياسياً بعيداً كل البُعد عن "الاستبداد الشرعي" . ومن المفيد بهذا الصدد عقد مقارنة بين كوندورسيه ومرسييه دو لا ريڤيير. فهذه المقارنة تسمح لنا بإدراك تطور الآراء السياسية للمدرسة الفيزيوقراطية، وهو التطور الذي يعكس بدوره تطور التصورات السياسية للبورجوازية الفرنسية من مطلع الستينات والسبعينات ـ وهي المرحلة التي صدرت فيها مؤلفات الفيزيوقراطيين الأولى ـ وإلى نهاية الثمانينات، أي حتى عشية الثورة.

لم تعر كتابات كوندورسيه السياسية، مثلها مثل الأدب الصحافي الصادر عشية الثورة، القضايا النظرية العامة سوى أهمية ثانوية نسبياً. فقد ولّى زمن التأملات النظرية المجردة وجاء زمن العمل السياسي. فإذا كان مابلي قد رأى من الضروري أن يستكمل محاكماته النظرية بشبه برنامج عملي لتغيير النظام السياسي المرتقب في فرنسا، فإن كوندورسيه اعتبر هذه المهمة هدفه الأساسي.

نحن نعلم أن مونتسكيو كان ميّالاً إلى أمثَلة الملكية الفرنسية القديمة التي كان يقيم تعارضاً بينها وبين مَلَكية عصره المنحطّة إلى نظام استبدادي. كما نعلم أيضاً أن الموسوعيين كانوا يسعون إلى بناء مثلهم الأعلى السياسي على حجج تاريخية، مؤكّدين أن المَلَكية الدستورية ترتبط بتراث الشعب الفرنسي القديم. وحتى مابلي علّق آماله على مؤسسات تقليدية كالبرلمانات وهيئة الطبقات الثلاث. غير أن هذه النزعة إلى البحث عن نقطة ارتكاز لمشاريع الإصلاح في أشكال معيّنة من النظام القديم البائد كانت غريبة تماماً عن كوندورسيه. فبرنامجه السياسي، المنعتق من جميع روابط الماضي وأواصر التقاليد، يتجاوب مع مستوى أعلى للوعي الطبقي البورجوازي، ويترجم الثقة المتنامية لهذه الطبقة بقوتها الاجتماعية، وبقدرتها على تشييد صرح سياسي يكون جديداً كل الجدّة، تاركة جانباً المواد الأولية التي تراكمت خلال المراحل التاريخية السابقة.

إن كوندورسيه واحدٌ من أكثر الكتّاب السياسيين في عصره "مناهضة للتاريخ" . وتجدر الإشارة إلى أن الميل إلى المحاجّة التاريخية في فرنسا راح يتراجع بالتدريج مع اقتراب **الثورة**، ومع تعاظم اليقين بضرورة إطراح الأشكال السياسية القائمة إطراحاً تاماً ونهائياً. يقول إنجلز بهذا الصدد: «إن جميع الأشكال المجتمعية والدولانية السابقة، وجميع الأفكار التقليدية القديمة اعتُبرت مناهضة للعقل وأُلقي بها في سلة المهملات؛ فالعالم حتى ذلك التاريخ كانت تسيّره الأحكام المسبقة، وكل ما هو ملك للماضي لا يستأهل غير الرثاء والازدراء»[١] . وخير تعبير عن هذا التحول في الموقف من الماضي

---

(١) ف. إنجلز: **ضد دوهرينغ**، ص ٥٠.

نلقاه في قول رابو ـ سان ـ إتيين المأثور: إن تاريخ فرنسا ليس مشترعها. وبهذه الروح تشبّعت كتابات كوندورسيه الصادرة قبل الثورة.

اقترنت نزعة كوندورسيه المناهضة للتاريخ بنزعة عقلانية متماسكة المنطق. فالدستور، في نظره، لا بد أن يقوم على أساس حقوق الإنسان الطبيعية. فهذه الحقوق تنبع من طبيعة الإنسان بالذات: «ما دام هنالك كائن حسّاس، قادر على التفكير وعلى الإفصاح عن آراء أخلاقية، فمن البديهي والضروري أن يتمتع بهذه الحقوق»[1]. وعلى الدولة أن تضع منظومة قوانين تتفق قدر المستطاع مع حقوق الإنسان الطبيعية، وتقوم على أساس العقل وليس على «مواضعات الأعراف والأخلاق المزعومة». ويعلن كوندورسيه، موجّهاً كلامه إلى مونتسكيو ولا ريب، أن روح الشرائع تعني في نظره مبادئ الحق الطبيعي، والعدالة الشاملة والعامة، والعقل: فعلى أساس هذه الحقائق ينبغي أن تقوم القوانين، وليس على أساس الدوافع السياسية و«المنفعة العامة المزعومة»[2]. وإذ ينفي كوندورسيه أن يكون هنالك ما يُلزم المشترع لدى صياغة النص الدستوري بأن يأخذ بعين الاعتبار دوافع أخرى غير تلك التي تستلهم الحق الطبيعي والعقل، فإنه يدحض أيضاً أطروحة روسو القائلة بأنه لا بد من أن يُؤخذ "عمر" الدولة بعين الاعتبار لتحديد طبيعة القوانين التي تناسبها. فقيمة القوانين لا تتحدد إلا بنسبة انتشار الأنوار في عصر معيّن. وكان كوندورسيه ينظر بعين الحذر إلى المؤسّسات القديمة لأنها ظهرت في عصر "قليل الاستنارة"، ولم تنبثق عن أي مخطط أملاه العقل.

أما فيما يتعلق بالصراع الدائر بين المَلَكية والبرلمان، فقد وقف كوندورسيه **ضد** هذا الأخير على طول الخط. فالأرستقراطية البرلمانية، التي تدين بأصلها لشرائية الوظائف العامة، تنزع في نظره إلى فرض سيطرتها وطغيانها عن طريق انتزاع حق النقض (الفيتو) في الميدان التشريعي. ويعتبر كوندورسيه هذا الطغيان الأرستقراطي أكثر بشاعةً وأعظم خطورةً بعد من حكم الفرد الواحد. ذلك أنه يعتمد، في ممارسته وتعزيزاً لمواقعه، على أكثر الأسلحة جدارة بالاحترام: القانون[3]. ويؤكد كوندورسيه، مستهدفاً بكلامه مونتسكيو أيضاً، أن السيطرة المشتركة لرجال الدين ولطبقة النبلاء ولثلاثين محكمة عليا هي أبشع نوع من أنواع الاستبداد يُمكن تصوره.

نظر كوندورسيه بعين الارتياب والتوجس إلى قرار دعوة هيئة الطبقات الثلاث إلى

---

(١) كوندورسيه: **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ١٤. (٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

الانعقاد، لأنه كان يمقت مبدأ التمييز بين الطبقات الذي قامت عليه هذه الهيئة. ولئن وَجدت هذه الهيئة من يدافع عنها، فذلك بسبب شكلها الأرستقراطي، كما يقول. فالدعوة إلى انعقاد هذه الهيئة تتم لا استناداً إلى الحق الطبيعي، بل استناداً إلى مواثيق قديمة تهدف إلى تثبيت التجاوزات، لا إلى حماية حقوق الإنسان. إن هيئة الطبقات الثلاث هي من صُنع المصادفة والتقاليد والظروف. وتحسباً من أن يؤدي انعقادها إلى تعزيز الامتيازات الطبقية لا إلى إلغائها[1]، طالب كوندورسيه بانعقاد جمعية قومية منتخبة من قبل الطبقات الثلاث مجتمعة، لا منفصلة. وقد وجد نموذجاً لنظام التمثيل الشعبي هذا، الشامل للطبقات كافة، في كتاب تورغو **مذكرة حول البلديات**[2]. وبفضل هذا النظام سيصبح في مقدور الأمة، التي يطلق عليها اسم الطبقة الثالثة، أو طبقة عموم الشعب، أن تبلغ هدفها بسهولة، فتلغي نظام الطبقات في فرنسا.

ومن أولى مهام الجمعية القومية، كما يقول كوندورسيه، صياغة إعلان لحقوق الإنسان الطبيعية مماثل للإعلانات الأميركية. وسوف يحدد هذا **الإعلان** حقوق الإنسان "الدائمة"، السابقة على القوانين الوضعية، والمتقدمة عليها مرتبة، والتي ما قام المجتمع إلا من أجل صيانتها والحفاظ عليها. والمقصود بها، في المقام الأول، الحقوق الطبيعية التي بتنا نعرفها: حرية المواطنين، وأمنهم، ومساواتهم أمام القانون. ولا يجوز أن يقتصر هذا **الإعلان** على إشهار هذه الحقوق والتأكيد عليها، بل يجب أن يكون دقيقاً، واضحاً وشاملاً. فمن الواجب أن يحظّر تحظيراً قاطعاً كل قانون يحدّ من الحرية الدينية أو من حرية التجارة، أو يعيق تطوّر الصناعة، أو يقيم تمييزاً وراثياً بين الناس، أو يفرض أي نوعٍ من الضرائب غير الضريبة المباشرة والتصاعدية على الناتج الصافي... إلخ. ويجبُ أن ينص **الإعلان** على أنه لا يجوز للسلطة التشريعية، مهما كان شكلها، أن تأمر بما يتنافى مع أي بند من بنوده. ومثل هذا **الإعلان**، المعلن عنه رسمياً وعلى الملأ، هو في نظر كوندورسيه خير وسيلة لاتقاء شر الطغيان[3]. وأي تعديل في هذا **الإعلان** يقتضي إجراءات خاصة. فمن أجل إضافة بند إليه يكفي الحصول على موافقة ثُلث أو حتى رُبع المواطنين الذين يملكون حق التصويت في ثُلث المقاطعات أو حتى في رُبعها. لكن إلغاء بند من البنود يفترض اقتراعاً بالإجماع وفي سائر المقاطعات، لأن هذا الإلغاء يعني التخلّي عن حقٍ من الحقوق الطبيعية[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢) يكشف كوندورسيه بنفسه هنا عن الصلة الجامعة بين أفكاره السياسية ومشاريع الفيزيوقراطيين.

(٣) كوندورسيه: **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ٢٨، ٧٤، ١٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

إن مفهوم حقوق الإنسان الدائمة لم يكن جديداً بلا ريب على الأدب السياسي الفرنسي. كما أن تأويل كوندورسيه لهذا المفهوم لم يتسم بالجدة بدوره: فنحن نلقى عناصره عند الفيزيوقراطيين وعند مابلي. لكن التجربة الأميركية هي التي أوحت له قطعاً بفكرة ضرورة صياغة الحقوق الطبيعية في **إعلان** خاص، وتثبيتها إلى الأبد، خارج إطار الإجراءات التشريعية المعتادة.

لم يكن كوندورسيه يوافق مونتسكيو في نظرته الإيجابية إلى الدستور الإنكليزي. فهذا الدستور لم ينبثق، في رأيه، عن نظام عقلاني، بل هو حصيلة تراكب بعض الشروط السياسية والاجتماعية، وسلسلة من المصادفات والمساومات التاريخية. وقد أدان كوندورسيه نظام الفصل بين السلطات على نحو ما جرى تطبيقه في إنكلترا: فهو لا يؤدي إلا إلى الفوضى أو إلى الجمود. ولا يكيل المديح لهذا النظام إلاّ أولئك الذين يعقدون الآمال على أن يصبحوا يوماً ما في عداد الحزب الحاكم. فالإنكليز لا يدينون بحريتهم لدستورهم، بل لاحترام حرية الصحافة، ولمبدأ Habeas Corpus[١]، ولهيئات المحلّفين[٢]. ولا يكتفي كوندورسيه بالتنويه بعيوب الدستور البريطاني التي سبق أن أشار إليها مابلي: حق الملك ومجلس اللوردات في معارضة إلغاء أي قانون فاسد، وفي شلّ النشاط التشريعي لممثلي الشعب بوجه عام، بل يكشف، ناهيك عن ذلك، عن العيوب الملازمة لنظام التمثيل الشعبي البريطاني بالذات. فقد كان من المفروض بمجلس العموم، كما يقول، أن يمثّل الأمة برمتها، غير أنه لا يمثّلها في الواقع. فهذا المجلس ليس سوى هيئة أرستقراطية يملي عليها أربعون أو خمسون شخصاً قراراتها. إلى جانب استبداد الملك ومجلس اللوردات إذن، كانت إنكلترا تخضع أيضاً لاستبداد غير مباشر من جانب مجلس العموم[٣]. وتجدر الملاحظة أن كوندورسيه يعتبر استبداد الفرد الواحد نوعاً من التجريد، لأن ما يتصوّره الناس استبداداً فردياً ما هو في الواقع إلا سيطرة طبقة أو بعض الفئات التي تُشارك الحاكم المستبدّ سلطانه.

لكن على الرغم من حدة تهجمه على الاستبداد لم يتعرض كوندورسيه بالسوء، في مرحلة ما قبل الثورة، للمَلَكية الوراثية في فرنسا. كان يعتقد بأن شكل الحكم الملكي يتناسب مع ثروة البلاد وعدد سكانها. والواقع، لم تكن قضية الملَكية تشغل

(١) مبدأ قانوني يرمي إلى الحد من حبس المتهم احترازياً بلا سبب ظاهر، ويُلزم السلطة ببيان أسباب القبض على المتهم أمام أحد القضاة. (م)

(٢) كوندورسيه، **الأعمال الكاملة**، م٩، ص ٧٦ وما يليها.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

حيزاً يذكر في تأملاته السياسية. وكان، من هذه الزاوية، قريباً جداً من مابلي. وقد شاطر هذا الأخير أيضاً رأيه السلبي بصدد وجود مجلسين لتمثيل الشعب. فمجلس الشيوخ أو اللوردات لا يسهم، في أحسن الأحوال، إلا في تعقيد النظام، وهو، في أسوئها، مصدر للمطامع الأرستقراطية[1]. لذا يتعين تركيز السلطة التشريعية في مجلس تشريعي واحد منتخب من قبل الأمة.

لم يكن كوندورسيه، في الحقبة الزمنية التي ندرسها، من أنصار الاقتراع العام. فقد ذهب، من جهة، إلى أبعد بكثير من معاصريه وطالب بحقوق سياسية للنساء[2]. لكنه ادعى، من جهة أخرى، أن أصحاب الأملاك هم وحدهم مواطنون فعليون. فإن يكن لغير المالكين من حقوق، غير الحق في الحياة وفي الحرية، فإنهم يدينون بها للمالكين. وإذا ما منح الجميع الحق في التصويت، فإن هذا الإجراء سيساعد الأغنياء على تعزيز سلطتهم. وأخيراً، يقول كوندورسيه، إن للمالكين ولغير المالكين مصلحة واحدة في جميع ميادين التشريع، بل إن للفريق الأول مصلحة أكبر بعد في القضايا المتعلقة بالضريبة. لذلك ليس ثمة خطر من تنصيبهم ممثلين لمصالح الشعب بأسره.

أقام كوندورسيه في مقال سابق (١٧٨٧) تمييزاً بين فئتين من المالكين، بحسب مبدأ نصاب الانتخاب[3] (هذه الفكرة مأخوذة بدورها من **مذكرة حول البلديات** لتورغو). فحق الانتخاب الكامل والشامل وقف على الذين تبلغ أملاكهم نسبة محددة. أما الذين لا تبلغ قيمة أملاكهم النسبة المحددة، فإنهم يجتمعون فيما بينهم لتحقيق هذه النسبة ويختارون واحداً من بينهم ليصوِّت باسمهم. ولا يشعر كوندورسيه بأي ارتباك أو خجل في تبريره لاقتراحه هذا. فالمواطن الذي يملك من الأراضي ما يدرّ عليه دخلاً كافياً لكي **يعيش بدون أن يعمل** هو، في نظره، أكثر المواطنين حرصاً على أن تكون للمجتمع قوانين صالحة[4]. وقد عزف كوندورسيه عام ١٧٨٩ عن مبدأ تفاوت حقوق الملاكين السياسية بحسب "طبقاتهم" المختلفة. لكنه ظل يؤكد بأنه لن يكون هنالك خرق لمبدأ المساواة إذا ما حُصرت هذه الحقوق بالملاّكين، لأنهم سادة الأرض الوحيدون[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) نصاب الانتخاب: نسبة الضريبة التي لا بد أن يدفعها المواطن حتى يحق له أن يصير ناخباً بموجب بعض الدساتير. (م)

(٤) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

إن هذا الإلحاح على حرمان الذين لا يملكون من الحقوق السياسية يتجاوب بلا أدنى شك مع إحدى الخصائص المميّزة لعقلية كوندورسيه السياسية: خوفه من استبداد **الرعاع**. وخطر هذا الاستبداد يتفاقم، عنده، في البلدان التي لها عواصم ومدن كبرى[1]. فقد بدا كوندورسيه، عشية الثورة البورجوازية بالذات، وكأنه أرهص بالخطر الذي ستشكّله جماهير العامة في المدن على "النظام البورجوازي الشرعي". لذا فإن المطلوب، في نظره، إقامة نظام يحدّ إلى أقصى حد ممكن من حقوق الطبقات التي تحتلّ أسفل السلم الاجتماعي، ويقي الدولة من خطر نفوذ "الرعاع". ونوّه كوندورسيه، ببُعد نظر عظيم، بالشعار الكفيل بحمل جماهير المدن على الانتفاضة: رفع الضرائب عن سلع ضروريات الحياة، أي المطلب الاقتصادي الذي استطاع بالفعل تعبئة هذه الجماهير بين عامَيْ ١٧٩٢ و١٧٩٣.

ولئن فضّل كوندورسيه النظام التمثيلي على ممارسة الشعب المباشرة للسلطة التشريعية، فقد أبدى مع ذلك بعض تحفظات إزاء هذا النظام. فالتأثير الذي مارسته عليه أفكار روسو واضح لا جدال فيه. فقد كان كوندورسيه يحسب حساباً لإمكانية انحطاط الهيئة التشريعية واستيلائها على السلطة العليا. لذا لا يجوز أن تخول أية هيئة حقاً غير محدود في إصدار قوانين تهدد الحرية. ولدرء هذا الخطر، اقترح كوندورسيه أن يُنتخب أعضاء الهيئة التشريعية لمدة سنتين فقط، وألا يُصار إلى تمديد هذه الفترة إلا بشروط خاصة (بموافقة ثلاثة أرباع الناخبين). كما أنه طالب، أسوة بمارا، بمشاركة الناخبين الفعلية في التشريع. فالناخبون الذين ينتدبون ممثليهم إلى الهيئة التشريعية، يجب أن يحتفظوا لأنفسهم، في بعض الحالات على الأقل (تعديل القوانين الأساسية مثلاً)، بحق اقتراح قوانين جديدة وبالمصادقة النهائية على القوانين التي تكون الهيئة التشريعية قد صوّتت عليها. أما القوانين المعجلة، فلن تصبح سارية المفعول إلا بعد أن تصادق عليها غالبية محددة في الهيئة التشريعية (. . .). وفيما يتعلّق بالقوانين الدستورية، لا يحق للهيئة التشريعية أن تتخذ مبادرة بتعديلها: فإذا ما تقدمت المقاطعات بطلب بهذا الصدد، تصوغ الهيئة التشريعية مشروع قانون يتفق مع الطلب المرفوع إليها، ثم تحيله إلى جمعيات المقاطعة للحصول على موافقتها عليه. وتصادق هذه الجمعيات أيضاً على الاتفاقات المبرمة مع دول أخرى[2].

إن كوندورسيه، بجمعه بين التمثيل النيابي وممارسة الشعب المباشرة للسلطة التشريعية، حاول أن يعطي الأفكار التي اقتبسها عن روسو شكلاً يجعلها قابلة للتطبيق

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٤.

في دولة كبيرة. وفي توافقٍ مع روسو مرة أخرى، ومع الفيزيوقراطيين أيضاً، ذهب إلى القول إن نظام الأحزاب السياسية يُلحق أفدح الأضرار بالبلاد. وقد أكّد، بالاعتماد على المثال الإنكليزي، أن هذا النظام يخلق مناخاً مؤاتياً للفساد ويشكِّل خطراً على الحرية. ومع أن كوندورسيه لم يؤيد نظام العلاقات بين السلطتين التنفيذية والتشريعية السائد في إنكلترا، فإنه تأثر بلا أدنى ريب بنظرية فصل السلطات بالشكل الذي أخذته في النصوص الدستورية الأميركية. فقد حُرمت الهيئة التشريعية من كل وظيفة تنفيذية حتى لا تنساق بالتدريج إلى فرض استبدادها. وإن كانت هذه الهيئة هي التي تنتخب عناصر السلطة التنفيذية، فإنها لا تختارهم من داخل صفوفها. ولا يجوز لممثلي الشعب أن يشغلوا أي منصب إداري أو قضائي. أما المحكمة العليا، التي تشكِّل أعلى سلطة قضائية، فهي لا تُنتخب من قبل الهيئة التشريعية، بل من قبل المقاطعات.

* * *

إن الدقة التي تميّزت بها المشاريع السياسية التي نُشرت في تلك المرحلة وطابعها العيني لا يشكّلان المؤشّر الوحيد على تطور وعي البورجوازية الطبقي. فقد تجلّى هذا التطوّر أيضاً في الأفكار الجديدة بصدد أهمية الطبقة الثالثة في النظام السياسي، وبصدد دورها وتأثيرها. وخير من عبّر عن هذه الأفكار عشية الثورة هو الأب سييس Sieyès (١٧٤٨ ـ ١٨٣٨). وقد كان لكراسه الشهير **ما الطبقة الثالثة؟** الذي صدر في كانون الثاني/يناير ١٧٨٩، بعد الإعلان عن دعوة هيئة الطبقات الثلاث إلى الانعقاد، وقع عظيم عند معاصريه.

يُعرِّف سييس الأمة بأنها مجموعة من الأفراد توافقوا على العيش في ظل شريعة **مشتركة**. أما المواطنون الذين يتميّزون عن سواهم بامتيازاتهم المدنية والسياسية فيؤلّفون جسماً غريباً في قلب الشعب، دولة حقيقية داخل الدولة. والمواطنون الذين يُفاخرون بجمودهم وسط الحركة العامة ويستهلكون زبدة المحصول السنوي بدون أن يكونوا قد ساهموا بأي قسط في إنتاجه، هم غرباء عن الأمة. إنهم لا يشكّلون جزءاً من الأمة، بل عبئاً على كاهلها[١].

إن الطبقة الثالثة هي الأمة الحقيقية. فهي تحتوي على جميع الخصائص التي تجعل منها أمة. فإلامَ تحتاج الأمة كيما تؤمّن بقاءها وازدهارها؟ سؤال يطرحه سييس ويجيب عنه قائلاً: إلى الأعمال الخاصة والوظائف العامة. والحال أن الطبقة الثالثة هي التي تؤدي جميع المهام المفيدة حقاً في الزراعة والصناعة والتجارة، وكذلك في العلوم

(١) سييس: **ما الطبقة الثالثة؟** باريس ١٨٧٥، ص ٩.

والمهن الحرة. كما أن الطبقة الثالثة تقدّم تسعة أعشار القائمين على الوظائف العامة، سواء في الجيش والقضاء، أم في الكنيسة والإدارة العامة. وهؤلاء المسؤولون هم الذين ينهضون بالعمل الفعلي، كما يؤكّد سييس. أما المناصب الفخرية والمجزية، فوقفٌ على أعضاء الطبقات صاحبة الامتيازات، ومحرّمة على أبناء الطبقة الثالثة. وهذا الحدّ من حقوق الطبقة الثالثة جريمة اجتماعية. ذلك أن المفروض بالمناصب العليا أن تكون ثواباً للمواهب والجدارات. وليس للاحتكار الذي يمارسه ذوو الامتيازات إلاّ نتيجة واحدة: ارتفاع كلفة هذه المناصب وتدني سوية العمل فيها. ويعقب سييس قائلاً: «إن الادعاء بأن للطبقة صاحبة الامتيازات فائدتها في الخدمة العامة، ضرب من التخريف». فلو قُبلت الطبقة الثالثة في المناصب العليا، لقامت بأعبائها على نحو أفضل.

إن امتيازات الطبقات العليا تعيق نشاط الأمة. يقول سييس إن ابن الطبقة الثالثة هو ذلك الرجل القوي المتين البنية الذي لا تزال ذراع من ذراعيه موثقة مغلولة. ولو أُلغيت الامتيازات لظلت الطبقة الثالثة تؤلّف كلاً واحداً، ولكنه كلّ حر ومزدهر. ولن تنحط قيمة الأمة من جراء ذلك، بل على العكس ستنمو وتتعاظم.

إن كل امتياز يتعارض مع الحق العام. وجميع أصحاب الامتيازات، دونما استثناء، يشكّلون طبقة تتعارض مع الطبقة الثالثة. إن الأرستقراطيين يُبقون الشعب أسير ربقة الاضطهاد. وهم يتذرعون عادةً بحق الغزو والفتوحات. والحال أن هذا الحق قديم بائد أكل الدهر عليه وشرب؛ ولكن ليس للطبقة الثالثة أن تتخوّف من استذكار الماضي، ففي وسعها بدورها أن تذكّر بما سبق الفتوحات. وقد غدت هذه الطبقة من القوة في الوقت الراهن بحيث لن تدع أحداً يغزوها. يهتف سييس قائلاً، متبنياً الحجّة التي كان قد تقدّم بها ڤولتير في نقاشه مع مونتسكيو: «لماذا لا تعمد الطبقة الثالثة إلى نفي الأُسر التي تصرّ على ادعائها الأحمق بأنها تتحدر من الفاتحين الغزاة وبأنها ورثت عنهم حقوقهم؟ لماذا لا تنفيها إلى غابات فرانكين[1] التي منها أتى أجدادها؟.. إن الأمة، التي تطهرت من شوائبها، ستعرف باعتقادي كيف تتعزّى عن كونها ما عادت تتألف من أحفاد الغاليين والرومان. في الحقيقة، إنْ لم يكن بد من التمييز بين أصل وآخر، أفلا نستطيع مكاشفة مواطنينا المساكين بأن التحدّر من أصل غالي أو روماني يعادل، على أي حال، التحدّر من أقوام السيكامبر والفيليش وغيرهم من المتوحشين الذين خرجوا من غابات جرمانيا ومستنقعاتها وسبخاتها»[2].

---

(١) منطقة في ألمانيا الغربية تقع شمال غربي باڤاريا، وقد كانت واحدة من أولى دوقيات الإمبراطورية الجرمانية المقدسة. وسييس يشير هنا إلى الأصل الأجنبي والبربري للأرستقراطية الفرنسية. (م)

(٢) سييس: **ما الطبقة الثالثة؟**، ص ١٠ ـ ١١، ١٣.

يتابع سييس قائلاً: لقد غدت جميع فروع السلطة التنفيذية في قبضة الطبقة المغلقة التي تزوّد الكنيسة، والقضاء، والجيش بالعناصر البشرية. وتسود في صفوف النبلاء روح فئوية وخيمة العواقب بالنسبة إلى باقي الأمة. وقد أخذ تسلط النبلاء على المناصب العليا شكل حكم لا يقبل شريكاً. ولكن تجدر الإشارة إلى أن سييس حاول جهده، في نقده للأرستقراطية، أن يراعي الملكية، ولو إلى حدود. فمن الخطأ الاعتقاد، كما يقول، بأن فرنسا تعيش في ظل نظام ملكي. فباستثناء بضع سنوات من عهد لويس السادس عشر، وريشليو، ولويس الرابع عشر، حيث ساد الاستبداد المحض، فإن الحكم في فرنسا لم يكن للملك، بل للبلاط، أي للأرستقراطية. وليس من قبيل المصادفة أن يكون الشعب قد نظر دوماً إلى الملك على أنه الضحية المخدوع والأعزل من السلاح لبلاط لا حدود لسلطانه. وحتى بالنسبة إلى هيئة الطبقات الثلاث، فإن الشعب لم يتمكّن حتى الآن من أن يوفد إليها ممثليه الفعليين. ويخلص سييس إلى القول إن الحقوق السياسية للطبقة الثالثة تعادل صفراً على الشمال[1].

بمَ تطالب الطبقة الثالثة؟ إنها تود أولاً أن تكون ممثّلة في هيئة الطبقات الثلاث بنوابٍ منبثقين من صفوفها، وهي ترغب ثانياً في أن يكون عدد ممثّليها مساوياً لعدد ممثلي الطبقتين صاحبتي الامتيازات، كما أنها تطالب ثالثاً بأن يجري الاقتراع على مستوى الأفراد لا الطبقات. ويرى سييس أن هذه المطالب غاية في الاعتدال. فالمطالبة، مثلاً، بممثلين ينتمون إلى الطبقة الثالثة أمر مشروع مئة بالمئة. فلنفترض، كما يقول سييس، أن فرنسا دخلت الحرب ضد إنكلترا. فهل من المعقول أن يسمح عندها باختيار نواب المجلس المكلف بالإشراف على العمليات العسكرية من بين أعضاء الوزارة الإنكليزية؟ والحال أن عداء أصحاب الامتيازات للقضية المشتركة لا يقلّ حدة عن عداء الإنكليز للفرنسيين في أيام الحرب[2].

ودفاعاً عن المطلب الأول للطبقة الثالثة يرى سييس من الضروري تنبيهها إلى أن إقصاء ذوي الامتيازات من صفوف ممثّليها لا يقيها البتّة بحد ذاته شرّ نفوذهم السام. فهذا النفوذ قادر على التسرب إلى «قدس أقداس الطبقة الثالثة» بأساليب شتى. فأصحاب الامتيازات يتحكمون بالمناصب العليا، وبالوظائف المجزية، وبوسائل أخرى لنشر الفساد والرشوة. وهذا ما يضمن لهم الأنصار والمحابين في صفوف الطبقة الثالثة، بين المتعطشين إلى الثروة والسلطة. لذا لا يجوز السماح للأشخاص الذين تربطهم عرى وثيقة بأصحاب الامتيازات بالمثول في عداد نواب هذه الطبقة. يقول سييس بهذا

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الصدد: كل شيء سيضيع إذا ما تمكن عملاء الإقطاع من اغتصاب التمثيل النيابي لطبقة العامة. ويضيف قائلاً: نحن نعلم أن الخدم والأتباع يدافعون عن مصالح سادتهم بجرأة وشراسة قلما نلمسهما حتى عند هؤلاء الأخيرين[١].

أما المطلب الثاني للطبقة الثالثة، والذي يتلخص في حصولها على عدد من النواب يعادل عدد نواب الطبقتين صاحبتي الامتيازات، فهو بدوره، في نظر سييس، مشروع وغير قابل للنقاش، شأنه شأن المطلب الأول تماماً. فعدد أفراد هاتين الطبقتين في فرنسا لا يتعدى المئتي ألف من أصل السكان الذين يتراوح عددهم بين ٢٥ و٢٦ مليون نسمة. وفي بادئ الأمر كان ظهور عدد صغير من المدن كفيلاً بإنشاء مجلس للعموم في هيئة الطبقات الثلاث. وقد حصل تطور كبير مذاك، كما يلاحظ سييس. فقد انحسر شبح العبودية الإقطاعية عن الأرياف، حيث بزغت أعداد غفيرة من المواطنين الجدد، واتسعت المدن وكبرت، وتطوّرت التجارة والفنون. وقد طرأ تغيير جذري على العلاقة القديمة القائمة بين الطبقات. فالطبقة الثالثة، التي كانت أُجبرت على النزول إلى الدرك الأسفل، استردت بمهارتها جزءاً مما كان سلطان الأقوى قد سلبه منها. وأصبحت اليوم هي الواقع القومي الذي لم تكن في الماضي سوى ظله، في حين أن طبقة النبلاء لم تعد سوى ظل واقعها الهائل في الماضي. والحقّ أن مطلب الطبقة الثالثة لا يزال وجلاً أكثر مما ينبغي؛ فهو لا يزال يحمل ميسم العهود الغابرة[٢].

والمطلب الثالث طبيعي للغاية بدوره. ففي ظل نظام الاقتراع بحسب المراتب، يحتفظ أصحاب الامتيازات بحق النقض في كل ما من شأنه أن يخالف مصالحهم. وما من تجاوزٍ أو سوء استعمال للسلطة إلا ويعود بالفائدة على جهة ما. فهل من سبيل إلى القضاء على التجاوزات وضروب سوء استعمال السلطة إنْ تُرك حق النقض للذين يستفيدون منها؟ وإذا كان أصحاب الامتيازات يتمسكون بمبدأ الاقتراع بحسب المراتب ويرفضون مبدأ الاقتراع الفردي، فلأنهم يرون فيه الوسيلة المنشودة للحؤول دون أي إصلاح. فحيث تتعارض المصالح وتتواجه، يشلّ حق النقض كل شيء. من هذه الزاوية يبدو مطلب الطبقة الثالثة معقولاً ومنطقياً. لكن بصدد هذه المسألة أيضاً لا تذهب الطبقة المذكورة إلى الحد المطلوب. فإذا ما رجعنا إلى المبادئ الصحيحة، وجدنا أن نظام المراتب والطبقات فاسد من الأساس: «مهما تكن النسبة التي تتفقون عليها معهم، فإنها لن تفي بالغرض المطلوب، ألا وهو ربط الممثلين جميعاً بإرادة مشتركة»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧، ١٨، ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٨ ـ ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

يلخّص سييس باقتضاب مضمون مقاله في عبارات غدت شهيرة:

«ما الطبقة الثالثة؟ - إنها كل شيء.

«ماذا كانت تمثّل حتى الآن في النظام السياسي؟ - لا شيء.

«بماذا تُطالب؟ - بأن تكون شيئاً ما».

وتبدو العبارة الأخيرة في الواقع ناشزة بالنسبة إلى لهجة المقال العامة. وقد رأينا كيف أن سييس، في دفاعه عن مطالب الطبقة الثالثة، اعتبرها غير كافية. فبرنامجه أشد جذرية بكثير. فقد كان على يقين تام من أن الموقف يستدعي تغييرات أساسية على الصعيدين السياسي والاجتماعي. فمحاولات الإصلاح الجزئي لم تؤدِ إلى أي شيء، بل خيّبت آمال الجميع. ويحاول أصحاب الامتيازات في الوقت الراهن أن يتجاوبوا مع ضرورة تخليهم عن تجاوزاتهم القديمة بتنازلهم عن امتيازاتهم الضريبية. ومن نافل القول إن هذه الامتيازات لا بد أن تُلغى. لكن إلغاءها لم يعد كافياً إذ تخطى الزمن هذا المطلب.

«إن سلطان العقل بات يتسع ويمتد يوماً بعد يوم، وقد غدا يقتضي بإلحاح متزايد استرداد الحقوق المغتصبة. وسوف يتعيّن على الطبقات كافة، عاجلاً أو آجلاً، أن تعود إلى إطار العقد الاجتماعي. لكن هل تفعل ذلك للاستفادة من منافعه العديدة أم للتضحية بها على مذبح الاستبداد؟ ذلك هو السؤال. ففي ليل الهمجية والإقطاع، أمكن القضاء على العلاقات الحقيقية بين البشر، وقلب أوضاع الأمم رأساً على عقب، وتشويه كل عدالة. لكن مع بزوغ فجر النور لا بد أن تولي الحماقات القوطية أدبارها، وأن تتلاشى بقايا الوحشية القديمة وتضمحل». ثم يتساءل سييس: «هل نكتفي باستبدال شرورنا وآفاتنا بأخرى، أم أن النظام الاجتماعي بكامل جماله سيحل محل الفوضى القديمة؟». والحق أن الكيفية التي يطرح بها سؤاله لا تدع مثاراً للشك في الجواب الذي ينتظر.

لم تكن قضية الساعة إذن هي قضية إصلاح النظام القديم، بل كان بيت القصيد إرساء أسس نظام جديد. والرغبة في إيجاد الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه المهمة هي التي أملت على سييس موقفه من الأشكال السياسية. فنظام الطبقات الذي تقوم على أساسه هيئة الطبقات الثلاث لا يلبي المطلوب من هذا المنظور. وكذلك الدستور الإنكليزي الذي اقترح بعضهم العمل به في فرنسا. فهذا الدستور لا يصمد للنقد إذا ما قُورن بالنظام السياسي الصحيح. وتكمن علته الأساسية في تقسيم السلطة التشريعية إلى أقسام ثلاثة، يحقّ لواحد منها فقط أن يتكلّم باسم الأمة. «إذا لم يكن النبلاء والملك ممثلين

للأمة، فإنهم لا يمثّلون شيئاً على الإطلاق في السلطة التشريعية؛ ذلك أن الأمة وحدها قادرة على التعبير عن إرادتها، وبالتالي على استنان القوانين لنفسها». وما مجلس اللوردات الإنكليزي إلاّ «نصب من الأباطيل القوطية». لذلك لا يجوز تقليد الإنكليز. ففرنسا ليست بحاجة لا إلى مجلس ملكي ولا إلى مجلس إقطاعي. وإذا ما طُبِّق الدستور الإنكليزي في فرنسا، فإن الشعب سيكابد من آثاره السلبية بدون أن يستفيد من جوانبه الإيجابية، وسيجد نفسه في مواجهة سلطة تقضي مصلحتها بقطع الطريق من دون تحقيق أماني الشعب. وليس المطلوب من الفرنسيين أن يقلّدوا الشعوب الأخرى، بل أن يصبوا إلى أن يصيروا هم أنفسهم مثالاً تقتدي به بقية الأمم. ولا داعي لأن يستولي القنوط عليهم لأنهم لم يعثروا في التاريخ على ما يُناسب أوضاعهم. فعندما صنع الإنكليز دستورهم، كانوا في مستوى أنوار القرن السابع عشر، في حين أن الفرنسيين مُطالبون بأن يكونوا في مستوى أنوار نهاية القرن الثامن عشر. لقد أدرك سييس تماماً الهدف الرئيسي لأنصار الدستور الإنكليزي، ألا وهو التوصل إلى تسوية بين الأرستقراطية والطبقة الثالثة، وقد رفض هذه التسوية رفضاً قاطعاً. وهو إذ يتكلم عن مونتسكيو، تجده يتعمد تسميته بـ «مونتسكيو **الأرستقراطي**»[(١)].

لكن ما كُنه المبادئ الصحيحة للحالة الاجتماعية؟ يأخذ سييس على نحو صريح وجازم بنظرية السيادة الشعبية والمشيئة العامة كمصدر وحيد للقوانين: «إن الأمة موجودة قبل كل شيء، وهي مصدر كل شيء. وإرادتها تتسم على الدوام بالشرعية، بل إنها الشرع نفسه. فالأمة تتكوّن بمقتضى القانون الطبيعي. أما الحكم فيحدده القانون الوضعي. وإن نقطة الانطلاق لتكوين المجتمع تتمثّل في مجموعة من الأفراد كانوا يعيشون في حالة من العزلة ثم صمّموا على التجمع والاتحاد. وبعد الاتحاد يشكِّل هؤلاء الأفراد كلاً تسيّره إرادة مشتركة. وفي البدء تعبِّر هذه الإرادة عن ذاتها تعبيراً مباشراً. لكن مع تزايد عدد الشركاء وانتشارهم فوق أرض واسعة، يغدو التعبير المباشر عن الإرادة أمراً عسيراً. ويعهد المواطنون عندئذ إلى بعضٍ منهم بالتصرف بجزء من الإرادة القومية، وبالتالي بالسلطة. وهكذا تتشكّل الإرادة المشتركة التمثيلية..»[(٢)]

يشير سييس إلى أن الإرادة التمثيلية محدودة على الدوام، وأنها لا تعبِّر إلا عن جزء من الإرادة القومية المشتركة العظمى. فالمجتمع لا يتخلّى أبداً عن حقه في الإرادة لصالح ممثليه، بل يكتفي بتكليفهم بممارسة هذا الحق ضمن الحدود المرسومة. ويطلق على القوانين التي تنظّم عمل الهيئة التشريعية والحكومة، وتعيّن حدودها، اسم القوانين

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٤، ٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦، ٥٧، ٥٨.

الدستورية أو الأساسية. وليست هذه القوانين، كما يقول سييس، من صنع السلطة المؤسَّسة، بل من صنع السلطة المؤسِّسة. ولا تستطيع أية سلطة منتدبة أن تعدل شيئاً من شروط تفويضها. فهذا الحق موقوف على الشعب. لكن الأمة العظيمة التعداد تعجز عن الاجتماع بكامل أعضائها كلما اقتضت الظروف ذلك، لذلك تعهد بالسلطات اللازمة إلى ممثلين فوق العادة يُنتخبون لهذا الغرض. لكن هؤلاء الممثلين فوق العادة، شأنهم شأن الممثلين العاديين، لم يُخولوا حق التصرف بالإرادة القومية؛ كل ما هنالك أنهم ينوبون عن الأمة، بمعنى أنهم ليسوا مقيدين، شأنها تماماً، بالأشكال الدستورية القائمة.

يُنتخب هؤلاء النواب لفترة محدودة ولأداء مهمة محدّدة هي صياغة الدستور الجديد. وينبغي العمل على تحاشي تحول الهيئة التمثيلية فوق العادة إلى جمعية تشريعية عادية بعد إنجاز مهمتها: فهذا الاحتمال قمين بالتأثير على قرارات الممثلين. وهكذا يقيم سييس تمييزاً بين الجمعية التشريعية العادية والجمعية التأسيسية[١].

كان سييس على يقين من أن الوضع في فرنسا يقتضي الدعوة إلى انتخاب هيئة تأسيسية فوق العادة. فالأمة وحدها قادرة في هذا الظرف على البتّ في جميع القضايا العالقة. فسواء أكان لفرنسا أم لم يكن لها دستور، فإن الشعب وحده مخول حق تعديله أو صياغة دستور جديد. أما هيئة الطبقات الثلاث فليست أهلاً للفصل في مسألة الدستور، لأنها لا تتألف من ممثلين فوق العادة. ويتعيّن انتخاب ممثلي الأمة على صعيد الدوائر، بدون أي تمييز طبقي. وتجد المشيئة المشتركة تعبيرها على الدوام في صوت الغالبية، ولا يحقّ للشعب نفسه أن يقرر نقل حقوق المشيئة المشتركة إلى أقلية: «عندما يزعم بعضهم (. . .) أن مئتي ألف فرد، من أصل عشرين مليون مواطن، يؤلّفون ثُلثي المشيئة المشتركة، فبماذا عسانا نجيبهم إلاّ بقولنا إن زعمهم هذا أشبه بزعم من يدّعي أن اثنين واثنين يساويان خمسة؟». إن المشيئة المشتركة تتألف من مشيئات فردية، ولا يحق لكائن من كان أن يقرر أن عشر مشيئات لن تساوي إلا مشيئة واحدة، في حين أن عشر مشيئات أخرى تساوي ثلاثين[٢].

القرار السليم والصحيح في نظر سييس يتلخص، إذن، في الدعوة إلى انعقاد جمعية تأسيسية منبثقة عن انتخابات عامة. لكن هيئة الطبقات الثلاث هي التي دعيت إلى الانعقاد في الواقع، وليس الجمعية التأسيسية. فما التكتيك الذي يتعيّن على الطبقة الثالثة أن تأخذ به في هذه الحال؟ على هذه الطبقة أن تدرك بوضوح تام أن ليس لها أن تتوقع شيئاً من أصحاب الامتيازات. فمساوئ النظام القائم التي يستفيدون منها أعزّ عليهم

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٧.

وأغلى من قضية الحرية. وعلى الطبقة الثالثة ألا تعقد آمالها إلا على **أنوارها وشجاعتها**، فهي الوحيدة القادرة على تحقيق النهضة القومية. وليس لها أن تهاب جانب أصحاب الامتيازات[1].

ما من تحالف ممكن بين الطبقات الثلاث. لذا فإن على الطبقة الثالثة أن تجتمع على حدة. صحيح أنها لا تستطيع أن تشكّل، بمفردها، هيئة الطبقات الثلاث. حسناً: فسوف تؤلف الجمعية الوطنية. ويهتف سييس قائلاً: ما أصعب إرغام أصحاب الامتيازات على أن يصبحوا مواطنين، وما أسهل الاستغناء عنهم! فنوابهم، كما يقول، لا يمثّلون الأمة. أفلا يتمتع ممثلو الطبقة الثالثة بتفويض ٢٥ أو ٢٦ مليون مواطن؟ هذا كافٍ ووافٍ لاعتبارهم جمعية وطنية. وممثلو الطبقة الثالثة في فرنسا هم الذين يعبِّرون عن المشيئة العامة الحقيقية، وليس هيئة الطبقات الثلاث. فحتى لو أخذت هذه الأخيرة بمبدأ الانتخاب الفردي، فإن إرادة مئتي ألف شخص هي التي ستتغلب فيها على إرادة ٢٥ مليون مواطن[2].

لم يغب عن سييس أن التكتيل الذي يقترحه قد يبدو جريئاً وطموحاً أكثر مما ينبغي. فإذا لم يقرّر ممثلو الطبقة الثالثة الاضطلاع بالمهام التأسيسية، مع أنهم مخولون هذه الصلاحية، وإذا ما رأوا ضرورة لاستشارة الشعب مرة أخرى، يتوجب عليهم في هذه الحال أن يُعلنوا صراحةً وعلى الملأ أن هيئة الطبقات الثلاث عاجزة عن تأدية المهمة التي هي من اختصاص الأمة، وأن يدعوا بالتالي إلى انعقاد هيئة تمثيلية قومية فوق العادة مخوّلة سلطات تأسيسية.

«لا أرستقراطية بعد اليوم!»: هذا هو الشعار الكفيل، في نظر سييس، بأن يُعبئ جميع أصدقاء الشعب والنظام الصالح. وبالفعل، فإن الدعوة إلى القطيعة التامة مع أصحاب الامتيازات، وإلى النضال ضدهم، هي النغم الأساسي والمكرّر في كراسة سييس. فالامتيازات مرض اجتماعي، مرض لا بد من التغلّب عليه كي يتعافى المجتمع من جديد. ومن هذه الأطروحة يستخلص سييس النتيجة السياسية المثيرة التالية: يجب حرمان أصحاب الامتيازات من حق التمثيل النيابي. فالناس، كما يقول، تحرّكهم ثلاثة أنواع من المصالح: المصلحة المشتركة، والمصلحة الفئوية، والمصلحة الشخصية. يقوم المجتمع البشري على أساس المصلحة الأولى، أما المصلحة الثانية فهي على العكس الأفدح خطراً على المجتمع. فالذين يتحالفون على أساس فئوي قد يصبحون ألد أعداء مجتمعهم. فما من جماعة أو طائفة كرّسها القانون تُضاهي الطبقة المغلقة من

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٤.

حيث وخامة العواقب. فحق الانتخاب يعود إلى المواطنين بموجب ما هو مشترك بينهم، لا بموجب ما يميّزهم بعضهم عن بعض. فأصحاب الامتيازات يدّعون أنهم يملكون حقوقاً قاصرة عليهم، وأنهم لا يخضعون للقانون المشترك. إنهم يضعون أنفسهم خارج سلطة القانون العام. لذا لا بد أن تُجرَّد **الطبقة صاحبة الامتيازات** من حق التمثيل. فصاحب الامتياز لا يمكن أن يتمتع بهذا الحق إلا باعتباره مواطناً، وليس باعتباره صاحب امتياز. وبما أن صفة المواطنة مُلغاة لديه، فإنه يجد نفسه بالتالي خارج دائرة الحق المدني. فالامتيازات تجعل منه عدو المصلحة المشتركة، لذا لا يسعه لا أن يَنْتخِب ولا أن يُنتخَب. لكن يكفي أن يتخلّى عن امتيازاته حتى يعود إلى جسم الأمة الحقيقي. وما دام يرفض الإقدام على هذه الخطوة، فإنه يتنازل عن حقوقه السياسية بملء إرادته.

كنا لمسنا عند كوندورسيه هذه المماهاة بين الطبقة الثالثة والأمة، وإنْ بصورة أقلّ وضوحاً وتطويراً. وبروز هذه الفكرة يشهد بطبيعة الحال على أن البورجوازية كانت قد وعت قوتها السياسية. لكنه يشهد أيضاً على أن البورجوازية كانت تعتبر نفسها مدعوة للعمل باسم الشعب برمته، باعتبارها الناطقة بلسان المصالح المشتركة للأمة، هذه المصالح التي تقتضي القضاء على النظام السياسي القديم والتطويح بسلطة الطبقة السائدة القديمة. هذا لا يعني بالطبع أن التضاد القائم بين الذين يملكون والذين لا يملكون، بين كبار الرأسماليين والجماهير البورجوازية الصغيرة، كان قد زال وتلاشى داخل "الأمة" المتكوّنة من مواطنين لا ينعمون بامتيازات. كل ما في الأمر أن التناقضات الداخلية كانت أقل بروزاً وحدّةً من التناقض الأساسي القائم في المجتمع الفرنسي بين القوى المنتجة المتعاظمة، من جهة، والعلاقات البالية فيما بين الطبقات والشكل السياسي القديم للدولة، من جهة أخرى.

إن كرّاس سييس هو بلا أدنى ريب ألمع ما أنجبه الأدب السياسي في فرنسا بين عامي ١٧٨٨ و١٧٨٩. وهو يتميّز تميزاً واضحاً بلهجته عن التأملات السياسية المجرّدة التي عرفتها السنوات السابقة. فالروح التي تخفق بين صفحاته هي روح الثورة. ويأخذ الفكر السياسي البورجوازي فيه شكلاً أكثر جلاءً وتصميماً. وهذا ما يفسّر النجاح المنقطع النظير، ـ والمستأهل ـ الذي حظي به هذا الكرّاس في عام ١٧٨٩. ونحن نعلم أن ممثلي الطبقة الثالثة أخذوا باقتراح سييس، وأعلنوا أنفسهم في ١٧ حزيران/ يونيو ١٧٨٩ جمعية وطنية. لكن الجرأة خانتهم خلال تلك الأيام الثورية لتطبيق كامل البرنامج الذي رسمه هذا الكرّاس.

* * *

في آب/ أغسطس ١٧٨٩ صدر كرّاس مارا **الدستور، أو مشروع إعلان حقوق الإنسان والمواطن**[١]. ومع أن مارا ادعى أنه حرّر هذا الكراس بالاستناد إلى المداولات التي دارت في هيئة الطبقات الثلاث حول مشروع الإعلان، فإننا نشك في أن تكون الأفكار المعروضة فيه قد تولدت في ذهنه تحت تأثير أيام أيار/ مايو وتموز/ يوليو الثورية. وقد عمد مارا في هذا النص إلى تطوير أطروحات **أغلال العبودية** وإكسابها المزيد من النضوج. ولا ريب في أن مارا كان قد فكّر ملياً بهذه الأطروحات، مما يخوّلنا اعتبار **المشروع** وثيقة تاريخية تمثّل أحد تيارات الجذرية السياسية في مرحلة ما قبل الثورة، تيار لا بد من تحليله حتى لا تبقى اللوحة التي نرسمها عن تطور الآراء السياسية وصراعها في تلك الحقبة ناقصة.

كان مارا يعتبر، شأن دولباخ، أن العلم السياسي ينطلق، كأي علم آخر، من مواقع محدّدة وقوانين معلومة. فكل إنسان، كما يقول، يحمل إلى هذا العالم عندما يرى النور حاجات، وقدرة على تلبيتها، ورغبة في السعادة. ومن هذه الحاجات تنبثق حقوق الإنسان الطبيعية. للإنسان الحق إذن في الإقدام على أي عمل للدفاع عن نفسه، وفي تملّك كل ما هو ضروري لتأمين بقائه وأمنه وسعادته. وإن حقوق الإنسان، في حالة "الطبيعية"، لامحدودة، وإن لجميع البشر حقوقاً واحدة. لكن عن الممارسة الحرة للحقوق تنجم بالضرورة حالة الحرب والشرور التي لا تحصى التي ترافقها. ولتحاشي ذلك يتحد البشر ليشكّلوا مجتمعاً. إذن فالإنسان يعهد إلى المجتمع بحقوقه في الدفاع والعقاب، ويتخلّى عن الامتلاك المشترك لخيرات الأرض ليتمتع بحق المِلكية الخاصة على جزء من هذه الخيرات.

إن أساس النظام الاجتماعي ميثاق يحدّد علاقات أعضاء المجتمع فيما بينهم، والعلاقات بين المجتمع والسلطة التي أوجدها. فتساوي الحقوق بين المواطنين، وتبادل الفوائد والمنافع، والتآزر، هي مبادئ الميثاق الاجتماعي. وعندما يتحد البشر ليشكّلوا مجتمعاً، يتنازلون عن حقوقهم الطبيعية ليتمتعوا بحقوق مدنية. لكن هذه الحقوق وثيقة الارتباط فيما بينها: فالحقوق المدنية حقوق طبيعية، وإنما يحدّ بعضها بعضاً. ويقيم الميثاق الاجتماعي قوانين تحلّ محل الصراعات وأعمال العنف. وعن طريق هذا الميثاق تكتسب الحقوق الطبيعية، المجرّدة في البدء من كل صبغة أخلاقية في نظر مارا، طابعاً مقدساً.

---

(١) ج. ب. مارا: **الدستور، أو مشروع إعلان حقوق الإنسان والمواطن، تليه خطة دستور حكيم وحر**، باريس ١٧٨٩.

ليس صاحب السيادة الحقيقي في الدولة إلاّ مجموع مواطنيها. وصاحب السيادة هو سيد البلاد المطلق، وهو المصدر الوحيد لجميع السلطات والامتيازات والصلاحيات. والحدود الوحيدة المفروضة على السلطة العليا تتمثّل في حقوق المواطن التي لا يحقّ لها انتهاكها أبداً. فحقوق المواطنين مقدّسة أكثر حتى من الحقوق الأساسية للدولة. ولا يستطيع صاحب السيادة أن يُمارس سيادته إلا بإجماع إراداتهم وأصواتهم. والأحكام الصادرة عنه تسمّى قوانين، والسلطة التي يمارسها تسمى سلطة تشريعية. لكن مارا، شأنه شأن مابلي تماماً، لا يرى من المناسب أن يشارك المواطنون كافة في الشؤون السياسية. فهذه الأخيرة ليست في مستوى الأشخاص العاديين. كما أن الشعب يقع بسهولة تحت تأثير ذوي المطامع. لذلك فإن مشاركته المباشرة في الحكم تجعل هذا الأخير أشبه ما يكون بسفينة بلا مرساة في خضم بحر هائج تتدافعه رياح متعارضة الاتجاه. على الشعب إذن أن يتحرك ويفعل من خلال ممثّليه[١].

وتتضمن السلطة التشريعية، بحسب رأي مارا، وظيفتين: **صنع** القانون و**المصادقة** عليه. وتسند وظيفة صنع القوانين إلى مجلس الشيوخ الوطني، أما حق المصادقة على القوانين فهو ملك للشعب. إن مجلس الشيوخ الوطني هو جمعية ممثّلي الشعب، والمؤتمن على السلطة التشريعية، و«مركز السلطة الذي عنه ينبثق كل شيء وإليه يعود كل شيء»؛ بيد أن دائرة عمله محدودة. فهو مقيّد، من جهة، بالتفويضات التي حصل عليها النواب من ناخبيهم، ومضطر، من جهة أخرى، إلى أن يحسب حساباً لمصادقة الشعب اللاحقة على القوانين[٢]. وبموجب مبدأ استقلال **صاحب السيادة**، فإن جميع الأصول والقوانين المتعلّقة بدعوة الجمعيات إلى الانعقاد وبنشاطاتها هي من اختصاص الأمة بالذات. ويستحسن، في رأي مارا، أن يُنتخب مفوضو الأمة، أي الممثلون الذين يؤلفون الهيئة التشريعية، على صعيد المقاطعات ولفترة زمنية قصيرة. وقد دافع مارا في **المشروع** عن مبدأ الاقتراع العام. فلا بد أن يتمتع كل مواطن بحق الانتخاب باعتباره عضواً في الأمة، صاحبة السيادة. بيد أنه يحظر على النساء والأولاد أن يشاركوا في الشؤون العامة، لأنهم ممثّلون من قبل أرباب أسرهم[٣].

لا يتكوّن المجتمع إلا بموافقة أعضائه، ولا يستمر إلا بفضل قدر من التنظيم. ولا يطلق على المجتمع اسم **دولة** إلا إذا كان منظماً[٤]. وتكمن مهمة واضعي دستور الدولة في «إعطاء الحكم سيراً منتظماً، يقيه شر الانزلاق باتجاه الاستبداد أو باتجاه

(١) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦ وما يليها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

الفوضى». ويتعيّن على أعضاء التجمع السياسي أن يتفقوا في المقام الأول حول شكل حكم عادل وحكيم. وكان مارا في تلك المرحلة لا يزال يعتبر المَلَكية شكل الحكم الأمثل بالنسبة إلى فرنسا. فهو يؤكّد، متبنياً أطروحة مونتسكيو بهذا الصدد، أن شكل حكم دولة من الدول لا بد أن يتمشّى مع مساحتها. ونظراً لشساعة مساحة الأراضي الفرنسية، فإن النظام الملكي هو الوحيد الذي يناسب هذا البلد، نظام ملكي وراثي يتفق مع التقاليد الفرنسية. وكل ما هو مطلوب من واضعي الدستور **«تعيين التنظيم الأفضل للملكية»**، أي النسبة المطلوبة من السلطة التي يمكن أن يُعهد بها، دونما خطر، إلى الملك، وتنظيم توزيع السلطات المختلفة[1]. وللملك، رئيس الدولة وقائد الجيش، الحقّ في اختيار مستشاريه ووزرائه، ولكن لا يجوز أن يغيب عن الأذهان أن أفعالهم تنعكس على الأمن والسعادة العامين، وأن الأمة صاحبة السيادة هي في نهاية الأمر مصدر كل سلطة. وإذا قصُر حقّ تعيين الولاة والقضاة على الملك، تغدو سلطتهم مستقلة وتعسفية. في الواقع، لا يحق للملك أن يختار وزراءه ضد إرادة الأمة، بل لا يحق له الجلوس على عرشه ضد إرادة شعبه[2]. لكن مارا لا يشير إلى كيفية تعبير الشعب عن موافقته على اختيار الولاة والقضاة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مارا طوّر في **المشروع** الأطروحة التي كان عرضها في **أغلال العبودية** حول امتناع أعضاء الحكومة عن شغل أي منصب تابع للملك طوال فترة وجودهم في الحكم، بل حتى طوال السنوات العشر التي تلي خروجهم منه[3].

إن مسؤولية أفعال السلطة التنفيذية تقع على عاتق الوزراء وغيرهم من كبار الموظفين، الذين ينبغي أن تنصّب عليهم محكمة عليا. أما شخص الملك فمقدس. ويرفض مارا تدخل الملك في أعمال الهيئة التشريعية ويعتبره غير مقبول. لكنه يحتفظ للملك بحق التصديق على القوانين التي يسنها ممثلو الأمة، مع محاولته تأويل المصادقة الملكية على أنها تعهد من الملك بالتقيد بالقوانين واحترامها، لا على أنها ممارسة لحق النقض. ويلخّص مارا تأملاته حول المَلَكية فيقول: إن الملوك بشر مع كل ما للبشر من أهواء: فلا تطلبوا منهم أن يفعلوا الخير، بل اجعلوهم **عاجزين عن ارتكاب الشر**[4].

ويعير مارا اهتماماً خاصاً، في **مشروع إعلان حقوق الإنسان**، للقضايا المتعلقة بحياة المواطنين الدينية، فيدافع عن حرية المعتقد، ويدعو إلى التسامح في ميدان الدين، ويطالب بانتخاب القساوسة من قبل رعاياهم، ويدين حياة البذخ والترف التي

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٧.

يعيشها رجال الإكليروس. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن مارا أكّد على ضرورة توزيع مهام السهر على أمن الدولة واحترام القوانين على عدة أشخاص، درءاً للتجاوزات. وقد طالب علاوة على ذلك ـ وهذه نقطة لها أهميتها البالغة في ضوء الأوضاع الثورية ـ بتسليح المواطنين لتمكين الشعب من مقاومة الجيش والملك. كما نادى أيضاً بإنشاء ميليشيا قومية يُنتخب ضباطها انتخاباً، واقترح أن توكل مهمة الدفاع محلياً عن النظام إلى البلديات المنتخبة من قبل الشعب، وأن يُعهد إلى هذه الأخيرة أيضاً بمهمة تنظيم محاكم محلية، مستقلّة عن الملك والوزراء، وتمارس مهامها علناً[1].

لم يعر مارا، في **المشروع**، اهتماماً يُذكر للمسائل الاجتماعية والاقتصادية. وقد أعاد، بوجه عام، طرح المطالب المساواتية التي كان قد عرضها في **أغلال العبودية**: تحديد سقف أعلى للمِلكية، والاقتطاع من فائض الأغنياء لمساعدة الفقراء... إلخ. وقد جاء اقتراحه ببيع أملاك العرش لتسديد الدين العام متجاوباً تماماً مع مقتضيات المرحلة الثورية. ولتأملاته حول السياسة التجارية أهميتها الكبرى بدورها. فقد ندّد بشدّة بامتيازات الطبقات المغلقة في مضمار الضرائب، وألحّ على المساواة المطلقة في الميدان الضريبي. كما أنه دافع عن فكرة ضريبة لا تطال سوى الفائض وتتصاعد مع تعاظم الثروات ويُعفى منها الذين لا يملكون ثروات أو فائضاً[2]. وبالإجمال، تكاد أمنيات مارا على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي لا تتعدى حدود خطط الإصلاحات الاجتماعية البورجوازية الصغيرة التي عرفت رواجاً عظيماً في فرنسا في القرن الثامن عشر.

ـ ٣ ـ

الاتجاهات المساواتية والاشتراكية

لقد استقطبت القضايا المتعلقة بالإصلاحات **السياسية** اهتمام الجمهور خلال السنوات التي سبقت الثورة، في حين أننا لا نجد إلا النزر اليسير من الكتابات التي طالبت، في تلك الحقبة، بتغييرات جذرية بعض الشيء في النظام **الاجتماعي**. ومن بين الكتّاب الذين طوّروا أطروحات روسو المساواتية: غوسلين Gosselin، مؤلِّف **ملاحظات مواطن**[3]. ولم يأتِ هذا الكاتب بجديد يُذكر على الصعيد النظري، بيد أن كتابه صدر بعد انقضاء أكثر من ثلاثين عاماً على **مقال حول اللامساواة**، وعشية الثورة تقريباً. وكان

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٤٩.
(٣) غوسلين: **ملاحظات مواطن، مطروحة على الوجهاء**، باريس ١٧٨٧.

تنامي الروح الثورية لدى الجماهير يطرح على جدول الأعمال مسألة الاستنتاجات الواضحة والدقيقة التي ينبغي استخلاصها **عملياً** من المذهب المساواتي. كان روسو قد رحل عن هذه الدنيا، وكان برنامج الإصلاحات المعتدلة الذي رسمه لفرنسا لا يمسّ علاقات الملكية القائمة. غير أن أصحاب البصيرة والعقول النيّرة أدركوا، في حوالى العام ١٧٨٧، أن مثل هذا البرنامج لا يتجاوب مع أحلام وتطلعات الجماهير المحرومة، التي كانت تقف على أهبة الاستعداد لخوض غمار الكفاح الثوري، جماهير الفلاحين الفقراء في المقام الأول. وكانت تطلعات هؤلاء الأخيرين لا تتخطّى، نظير برنامج روسو، الأفق البورجوازي الصغير. لكن هذه التطلعات كانت مساواتية بالمعنى المباشر والجذري للكلمة. وتنبع أهمية **ملاحظات** غوسلين من كونها حاولت، مع استلهامها أفكار روسو، رسم برنامج مساواتي أكثر جذرية، كان بشيراً بمشاريع "القانون الزراعي" في عهد الثورة.

وتذهب اقتراحات غوسلين إلى أبعد بكثير من الأطروحات التي تضمنها كتاب روسو **مشروع دستور لكورسيكا**. وخلافاً لروسو، ارتأى غوسلين أن هذه المقترحات قابلة كل القابلية للتطبيق في فرنسا. ويقول عن المِلكية الفردية إنها ليست حقاً أصلياً. فالحاجة هي الأساس الذي تقوم عليه الملكية. وللبشر جميعاً حق متماثل في الأشياء التي يمكن أن تسهم في تحقيق رفاهيتهم وسعادتهم، والتي يحصلون عليها بعملهم. والملكية الكبرى ثمرة التعدّي والاغتصاب، وحق الملكية الساري المفعول مجحف، ظالم، ومدمّر للمجتمع. وما الأفراد إلا مجرد منتفعين مؤقتين بالأرض التي ليست ملكهم لأنها ملك لله. ويتوجب على البشر أن يتقاسموها بروح أخوية وأن يتوزّعوها أقساماً متساوية فيما بينهم.

إن أبسط الطرق وأقصرها إلى القضاء على اللامساواة هي، في نظر غوسلين، أن تعود جميع الخيرات والثروات، كما كانت، ملكاً مشتركاً للجميع، فيكون لكل فرد نصيب متساو فيها، على نحو ما نصّ عليه المشرِّع في إسبارطة. لكن إذا ما اتضح أن هذه الطريقة أكثر خطورة مما ينبغي، لأنها تفترض اللجوء إلى العنف، فإن غوسلين يتقدم بمشروع أكثر تعقيداً، يوصل إلى الهدف نفسه، ولكن عبر درب أطول بكثير. فيتعين في البدء تقسيم أملاك العرش، وأراضي الكنيسة، وجميع الأراضي التي لم تُستثمر خلال عشر سنوات، إلى أجزاء متساوية يُصار إلى توزيعها على الذين لا يملكون. بعد ذلك تبادر الدولة إلى شراء الأملاك العقارية لتعيد توزيعها على نحو مماثل، راصدة سنوياً لهذه الغاية الأموال اللازمة. أخيراً تفرض الضريبة التصاعدية على الثروات. وتساهم هذه الضريبة مباشرة، من جهة، في الحد من الثروات الطائلة، وتوفّر

للحكم، من جهة أخرى، الموارد اللازمة لشراء العقارات. ويرى غوسلين أن هذه الإجراءات كفيلة بأن تحقق خلال سنوات معدودة توزيع أراضي فرنسا بالتساوي بين مواطنيها السعداء.

ولن تكون قطع الأرض الموزّعة قابلة للقسمة، كما لن يجوز التصرّف بها تلافياً لتركّز الأرض من جديد بين يدي قلة قليلة، وحرمان غالبية الباقين من ملكيتهم. ويفترض في قطعة الأرض التي يحصل عليها كل فرد أن تلبّي حاجات أسرته. ولن يجوز لأي كان أن يمتلك قطعتين في آن معاً. وقطعة الشخص الذي لا أولاد له تنتقل من بعده إلى أقرب أقربائه، بشرط ألا يكون مالكاً بدوره. وبالعكس، عندما يتعدّد الأولاد، تذهب حصة الأب إلى واحد من أولاده، في حين يحصل الآخرون على أراضٍ من الدولة. وإذا كان البلد مكتظاً بالسكان، كان على الحكم أن ينظّم الهجرة إلى العالَم الجديد. أما فيما يتعلق بالتجارة والصناعة، فإن غوسلين لا يعير تنظيمهما اهتماماً يُذكر. فعندما يُصار إلى توزيع الأراضي بالتساوي، فإن التفاوت الناجم عن النشاط التجاري والصناعي لن يكون في نظره مضراً.

إن مشروع غوسلين، بطابعه الزراعي المحض، نموذج لليوطوبيا الفلاحية؛ إنه الطبعة الأكثر جذرية للبرنامج المساواتي في فرنسا ما قبل الثورة.

* * *

لم يترك مورلّي، أعظم منظّري الاشتراكية الطوباوية في القرن الثامن عشر، برنامجاً من الخطوات العينية الكفيلة بتأمين الانتقال من النظام الاجتماعي القائم إلى النظام المشاعي. وقد طرحت مسألة الخطوات العينية هذه، باعتبارها مسألة عملية، عشية الثورة من قبل كاتب مغمور نسبياً يدعى بواسل Boisel (١٧٢٨ ـ ١٨٠٧) في كتاب جعل عنوانه: **التعليم الديني للجنس البشري**[١]، وصدر بعد افتتاح أعمال هيئة الطبقات الثلاث.

لقد أدان بواسل النظام القائم إدانة دامغة، لأنه نظام «مرتزق، قاتل، ومعاد للمجتمع». فهدف الجنس البشري هو السعادة، أي تلبية الحاجات في حدودها المشروعة. فقد يختلف البشر ويتباينون في قدراتهم البدنية والفكرية، لكنهم يتساوون جميعاً فيما يتعلّق بحقهم في الوجود. وقد خلقت الطبيعة البشر باعتبارهم كائنات اجتماعية، وقد تطلعوا على الدوام إلى تشكيل مجتمع لتسهيل سُبُل صراعهم من أجل البقاء. غير أن الجشع والأهواء أضلّتهم عن طريقهم وحدت بهم إلى ابتداع المِلكية.

---

(١) بواسل: **التعليم الديني للجنس البشري**، باريس ١٧٨٥.

وقد استعبد الأقوياء الفقراء وفرضوا القوانين التي تحكمنا. وما الملكية إلا امتياز للتمتع المنفرد بالأرض، وحق يسمح للمالك باستعباد من لا يملك، وإرغامه على القبول بهذه العبودية تحت طائلة الموت جوعاً وعطشاً وبرداً[1]. إن الملكية هي مصدر آلام البشر كافة. فهي تولد من الجشع، وتسهم بدورها في تنمية هذه الرذيلة. بل إنها تقوّض دعائم الميثاق الاجتماعي بالذات. فأقلية ضئيلة من الأفراد الأذكياء والمهرة تغتني وتثري، في حين تهوي الغالبية إلى حضيض الفقر، فتفسح في المجال أمام تلك الأقلية كي تعيش حياة ترف وتبطر. وبغية المحافظة على مثل هذا النظام، فكّر الأشخاص الأغنياء باستغلال الدين. فالدين السائد هو جملة من الأساليب والمؤسسات الهادفة إلى ضمان سيطرة الأغنياء على الفقراء باسم الألوهية[2]. وكان بواسل على يقين من أن العصر الذهبي ينتمي إلى المستقبل، لا إلى الماضي. وكان مثله الأعلى يتمثّل في مجتمع تنعدم فيه الملكية الخاصة، ويُشارك فيه الجميع في العمل الاجتماعي، ويحصلون من المجتمع على كل ما هو ضروري لتلبية حاجاتهم. ولم يكن بواسل يؤمن بالتحسينات الجزئية. وما كان للقانون الزراعي، أي لتقسيم الأرض بالتساوي، أي معنى في نظره لأنه لا يجتثّ الشرّ من جذوره، بل المطلوب إلغاء جميع المؤسسات ذات الطابع الفردوي، بالإضافة إلى المؤسّسات التي يبرّرها الدين. فالمجتمع لا بد أن يُشيَّد على أساس مبادئ جديدة، عقلانية، لا تشوبها روح الطمع والجشع.

يفتقر مذهب بواسل إلى الأصالة والابتكار. فقد تكوّن بلا أدنى ريب تحت تأثير مورلّي، ومابلي، وروسو. ولم يكن بواسل على كل حال يقدّر هذا الأخير إلا بصفته ناقداً للملكية الخاصة. وخطأ روسو، في نظره، أنه اعتبر الملكية قاعدة لكل مجتمع، لأنه كان عاجزاً عن تصوّر مجتمع بلا ملكية. وبما أن روسو أدان الملكية، فقد وجد نفسه مضطراً إلى رفض النظام الاجتماعي. والواقع أن الملاّك الأول لم يؤسِّس المجتمع إلا بالمفهوم المغلوط للكلمة. فالمجتمع الحقيقي لم يؤسَّس بعد. كما أن العقد الاجتماعي الحقيقي، المتفق مع الطبيعة والقائم على مبادئ العقل، سيحقق للبشر فوائد جمة لا تُحصى. لقد فسّر روسو أصل الشر ونشأته، لكنه لم يشر إلى وسائل مكافحته، ولا إلى مبادئ الخير.

ولئن كان بواسل يستحق منا بعض الاهتمام، فذلك لا بسبب بعض التفاصيل الجديدة التي أدخلها على نظرية الاشتراكية، وإنما لأنه طرح فكرة الحالة الوسيطة بين النظام القائم والنظام المشاعي. ومن نافل القول إن بواسل لم يدرك، لا من قريب ولا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٢، ٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

من بعيد، الطابع الاقتصادي والسياسي لهذه المرحلة الوسيطة الانتقالية. فمهمة هذه المرحلة تكمن في نظره، باعتباره مفكراً عقلانياً، في إعادة تربية البشر. فالتربية هي من دعائم النظام القائم. إنها تعمي أعين الناس عن الحقيقة، وتقسرهم على احترام مؤسسات هي سبب مصائبهم وعلة آفاتهم، وترسخ في عقولهم فكرة أبدية هذه المؤسسات وأزليتها. وإقامة الاشتراكية تقتضي بالأول إعادة تربية الناس على نحو مناسب، أي تنمية المشاعر الغيرية في نفوسهم. وهكذا يحتل نظام مؤسسات التربية الاجتماعية المكانة المركزية بين الإجراءات التي يراد بها التمهيد للاشتراكية.

وفيما تخضع الأجيال الجديدة لهذه التربية، تتبدل العلاقات الاجتماعية القديمة، رويداً رويداً. فالمجتمع الذي يتطلع إلى إقامة الاشتراكية لا يمكن له أن يقف موقف المتفرج من الشر الراهن بانتظار المستقبل الأفضل. بل هو مطالب بمعاقبة تجاوزات الملكية. وما دامت منتجات الزراعة والصناعة هي أساس بقاء المجتمع، فلا يجوز السماح لمالكها بأن يتصرف بها وفق أهوائه. بل على المجتمع أن ينظر إلى المالكين على أنهم مؤتمنون على الثروة العامة. فإذا امتنع المالك عن استثمار أراضيه، مثلاً، كانت عقوبة هذا الازدراء بالمصلحة العامة نقل ملكية هذه الأراضي إلى الكومونة. وينبغي فرض ضريبة باهظة على المالكين لجمع الأموال اللازمة لتنظيم جهاز التعليم والأعمال الاجتماعية الجديدة. وإلى جانب الضريبة تأتي مصادرة الأموال، في حال مخالفة مقتضيات المجتمع، لتساهم في إضعاف غريزة التملك. وعلى المجتمع أخيراً أن يعترف بحق المواطنين في الوجود، وبممارستهم هذا الحق عن طريق تنظيم ورشات اجتماعية في جميع فروع الإنتاج. وهكذا، فإن التأثير المتضافر للتربية الجديدة وللخطوات الاجتماعية الجديدة، يقود تدريجياً ونهائياً إلى الانتصار التام للنظام المشاعي.

* * *

تميّز غوسلين وبواسل من بين كتّاب مرحلة ما قبل الثورة، الذين اهتموا بمشكلات التفاوت الاجتماعي، بوضوح أطروحاتهما وتماسك منطقهما. وقد اتسمت هذه الأطروحات بطابعها المساواتي عند الأول، والاشتراكي عند الثاني. وإلى جانبهما كان هنالك، بين أعداء التفاوت وخصوم اللامساواة، من كان لا يزال يتردد بين المساواتية والاشتراكية باعتبارهما طريقين متفارقين إلى حل المسألة الاجتماعية. وخير مثال على هذا التأرجح نلقاه في التصريحات التي أدلى بها في تلك الفترة غراكوس بابوف، الزعيم المقبل لـ "مؤامرة المتساوين".

فمنذ عام ١٧٨٧ كان بابوف قد أثار في إحدى رسائله الموجَّهة إلى دوبوا دو

فوسّو Fosseux، رئيس أكاديمية أراس، مسألة احتمال إقامة نظام اشتراكي وفوائد هذه الخطوة. فقد كتب يقول: «إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المحصلة العامة للمعارف التي باتت متوافرة اليوم، حقّ لنا أن نتساءل عما ستكون عليه حالة شعب أقام من المؤسسات الاجتماعية ما يضمن له أن تسود بين الأفراد من أعضائه أتمّ مساواة وأكملها، بحيث لا تكون الأرض التي يقطنها ملكاً لشخص بعينه، بل مشاعاً للجميع، وبحيث لا يستأثر أحد بأي شيء، بل يكون كل شيء، بما فيه منتجات فروع الصناعة كافة، ملكاً مشتركاً للجميع. ولكن هل سيرضى القانون الطبيعي عن مؤسّسات كهذه؟ وهل سيكتب لمثل هذا المجتمع بقاء؟ وهل من وسيلة للمحافظة على هذه المساواة المطلقة في التوزيع؟»[١]. ويفصح بابوف فيما بعد عن استعداده لتطوير هذه الأفكار فيما لو اقترحت عليه أكاديمية أراس موضوعاً كهذا.

وقد عاد بابوف مرة ثانية، في رسالة أخرى موجَّهة إلى دوبوا دو فوسّو، إلى إثارة هذه المسائل. فبعد أن يعرض نظرية روسو المعروفة حول ظهور الملكية واللامساواة، يشير بابوف، كما فعل ديشان من قبل، إلى أن روسو نفسه لم يستنتج من هذه النظرية النتائج التي تفرض نفسها. وثمة مصلح (لم يذكر بابوف اسمه) ذهب إلى أبعد منه عندما أكد أنه **لا يجوز للبشر**، باعتبارهم متساوين مطلق التساوي، **أن يملكوا أي شيء على نحو خاص**، بل يجب أن يتمتعوا بكل شيء على نحو مشترك[٢]. ويرى هذا "المصلح" أنه لا مناص من تأمين جميع الفوائد والمنافع التي يمكن التمتع بها في هذه الدنيا للأفراد كافة دونما تمييز[٣]. «إن هذا يبدو لي أفضل بكثير»، هذا ما يقوله بابوف. «هل أرادت (الطبيعة) حقاً أن يكون فرد من الأفراد أسوأ تغذية وأحقر مسكناً من سواه؟ أهذا ما كان يحدث فعلاً في أزمنة العالم الأولى؟ أفلا تكذّب معرفتنا بالعادات الطبيعية لإخواننا الأميركيين، قبل أن نسيء معاملتهم بعد اكتشافنا لبلدهم الوديع الهادئ، ألا تكذّب مثل هذا الزعم؟»[٤]. إن التفاوت المثير للسخط الذي يميّز نظام العلاقات الاجتماعية برمته هو ثمرة الجهل والهمجية بين الناس، ثمرة استعباد الضعفاء من قبل الأقوياء والمحتالين.

ويعبّر بابوف، في النهاية، عن أمنيته الغالية في أن يكون واحداً من أوائل

(١) م. ب. إدفيل: **قصة غراكوس بابوف والبابوفية**، م٢، باريس ١٨٨٤، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

المهاجرين الذين سيصبحون مواطني الجمهورية الجديدة القائمة على المساواة[١].

وهكذا يتكشف تعاطف بابوف مع مبادئ المساواة الاجتماعية بوضوح تام في رسائله إلى دوبوا دو فوسّو، وكذلك تأييده للاشتراكية باعتبارها الوسيلة المباشرة لتحقيق المساواة. لكن مما لا شك فيه أيضاً أننا لا نعثر في رسائل بابوف على جواب دقيق وواضح حول مسألة الإمكانية الفعلية لبناء الاشتراكية. ومما له دلالته أنه استشهد، تأييداً لأفكاره، بـ "مصلح" مجهول وليس بمورلّي، الذي كان كراسه الاشتراكي قد أعيد طبعه أكثر من مرة في الثمانينات. ولم يأتِ بابوف كذلك على ذكر الروايات الطوباوية العديدة المكرّسة لموضوعة المجتمع المثالي. من الواضح إذن أن اطلاعه على الأدب الاشتراكي كان لا يزال محدوداً في ذلك الزمن.

بعد عامين، أي عام ١٧٨٩، صدر كتاب **المسح الدائم للأرض**[٢] الذي وضعه بابوف بالاشتراك مع العالم الرياضي أوديفرد Audiffred. وإلى جانب طرحه القضايا المتعلقة بمسح الأراضي وبالسياسة الضريبية، أثار بابوف، في مقدمته المطولة لهذا الكتاب، مسألة اللامساواة بوجه عام وطرق مكافحتها.

في الحالة الطبيعية يكون البشر متساوين جميعاً: هذا ما يؤكّده بابوف. وحتى لو سلّمنا بوجود بعض التفاوت بينهم، من حيث الذكاء والنشاط والقوة، فإن هدف الميثاق الاجتماعي القائم على العقل هو السعي إلى إلغاء ما تنطوي عليه القوانين الطبيعية من **إجحاف**. فعلى القانون الاجتماعي أن يدافع عن الضعيف كلما حاول القوي أن ينتزع «من شقيقه الطريدة التي اصطادها لسدّ جوعه»، وأن يُلزم الأقوى بأن يتقاسم مع الأضعف الامتيازات التي حصل عليها من الطبيعة. غير أن انعدام الأنوار قد سمح بسن قوانين تبرّر صراع البشر فيما بينهم على خيرات هذا العالم. والواقع أن القوانين تمنح الأقوى وسائل لا تحصى للاستيلاء على الملكية المشتركة. فالإنسان في الحالة الطبيعية لا يهتمّ، كما يقول بابوف، إلاّ بتلبية حاجاته اليومية. أما الإنسان المتحضّر فيستطيع أن يحتكر لشخصه، ومن دون أن يطاله عقاب، ما يكفي لتأمين معيشة العشرات من أقرانه. فليس ثمة حدود للثروة. وهنالك أحكام مسبقة تدين بنشأتها، في نظر بابوف، للإقطاع ولمكر رجال الإكليروس، تشيد بأهمية بعض المهن التي غالباً ما تكون فائدتها وهمية؛ ومع ذلك فقد تمكّن ممارسو هذه المهن من الاستيلاء على كل شيء، في حين اضطر الذين يؤدون فعلاً أعمالاً ضرورية لا غنى للمجتمع عنها إلى القبول بأجور زهيدة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٢) بابوف: **المسح الدائم للأرض**، باريس ١٧٨٩.

للغاية، وكثيراً ما يستحيل عليهم تأمين ضروراتهم الأولية مهما كدّوا وكدحوا[1]. وإن مصائب الجنس البشري مردها على الدوام إلى الأحكام المسبقة التي لا أساس لها تنهض عليه سوى الجهل.

يقول بابوف إن كل شيء في النظام القائم يدفع باتجاه تحوّل قطعة الأرض الصغيرة إلى لقمة سائغة في أفواه أصحاب الأراضي الكبيرة. وهكذا يتنامى عدد العمال باطراد، ولا يجد الكثيرون من بينهم من يشتري أذرعهم مقابل كسرة من الخبز. وتحت وطأة البؤس والفقر يضطر الحرفي الماهر إلى القبول بالأجر الزهيد الذي يفرضه عليه الثراء الطاغي الذي لا يرحم. ويتخلّص الأغنياء من المعوزين الذين يستنجدون بهم بأن يحثّوهم على العمل، لكن أين تراهم واجدين هذا العمل؟

إن النظام الطبيعي قابل للفساد، لكن لو دمر بتمامه فقد يعود إلى نصابه. وإن من ينعم بما هو ضروري، ثم لا يرضى مع ذلك بأن يحدّ من رغباته، لا بد من اعتباره مغتصباً لأملاك الآخرين المشروعة ومعتدياً عليها. فالطبيعة، المقتصدة في عطائها، لا تنتج إلا ما هو ضروري لتلبية الحاجات المشتركة. لذلك، كلما تمتع شخص بأشياء كمالية وإضافية، افتقد آخر إلى الأشياء الضرورية. ومن ثم فإن تملّك بعضهم لعدّة حصص من الميراث المشترك يتمّ بطريق الاغتصاب. ومن يُحرم من الضروريات حُقّ له مطالبة المجتمع بها. وما السبيل إلى مساعدة الطبقات المحرومة وتحسين أوضاعها؟ لا بد من احترام الملكيات، كما يقولون! لكن ثمة، من أصل خمسة وعشرين مليون إنسان، خمسة عشر مليوناً لا يملكون شيئاً. فهل حكم على هؤلاء بأن يموتوا جوعاً، وبأن يدينوا علاوةً على ذلك بالعرفان لمن جرّدوهم من كل شيء؟ فخير للطبقة الغنية لو تستلهم مبادئ المساواة وتتنازل طوعاً عن بعضٍ مما تملك لصالح هؤلاء البؤساء من أن تنتظر ثورة يأسهم[2].

يقول بابوف إن الشعب قد بلغ سن الرشد، غير أن الأغنياء يسعون جاهدين لإبقائه في حالة قصور وعطالة تحول دون وعيه لحقوقه. ويتابع بابوف فيقول مخاطباً الأغنياء: لقد قيّدتم الشعب، مادياً ومعنوياً، بمكائدكم البشعة والهمجية. وبدلاً من أن تدعوه يتعلّم ما هو ضروري، شغلتموه بالأباطيل وبالأفكار السخيفة الكفيلة بتضليل عقله. لقد وضعتم منهجاً للتربية نزع على الدوام إلى نشر البؤس، وإلى تعليم الجماهير الخنوع والرضوخ كي تستمروا في استنزاف عرقها وجهدها. وعندما يكون التعليم امتيازاً موقوفاً على فئة من المجتمع، فإنه يصبح خطراً على الشعب. فالتعليم يوفّر الوسائل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٣٤.

التي تسمح للفرد بمبارحة صفوف الطبقات الكادحة ليعيش على حسابها. لذلك إما ألا يكون هنالك تعليم، وإما أن يكون **واحداً** بالنسبة إلى الجميع. والمساواة في التعليم كفيلة بأن تجعل استمرار المراتب والطبقات أمراً مستحيلاً. التعليم إذن ضربٌ من الملكية يحقّ لكل فرد أن يُطالب به. وكان بابوف يعتقد، كالعديدين من أسلافه من عقلانيي القرن الثامن عشر، أن انتشار الأنوار سيقضي على العلل والرذائل التي تنخر المجتمع[١].

كتب بابوف دراسته هذه في وقت كانت فرنسا تشهد فيه من أقصاها إلى أقصاها حملة التفويضات التي ستعطى للنواب الذين سينتخبون لهيئة الطبقات الثلاث. وقد حاول أن يوجز ويكثّف، من بين سائر أماني الناخبين، تلك التي تعبِّر بقدر أو بآخر عن مصالح الفقراء. لكن إلى جانب ما **يمكن** تحقيقه في نظره في المجتمع القائم، حاول أن يرسم خطة لإصلاح عام تتمشى مع ما **يجب** أن يكون.

إن الهدف الأعظم للمجتمع هو تحقيق سعادة الجميع. وقد أُعطي البشر مواهب وقدرات مختلفة، لذلك تراهم يتخصّصون في نشاطات واهتمامات مختلفة. ويُساهم الجميع، كلٌّ بحسب مواهبه الطبيعية، في تأمين المنافع والفوائد المتنوعة للمجتمع. ويؤلّف المجتمع ضرباً من أسرة كبيرة يُفترض في أعضائها أن يتمتعوا بحقوق متساوية وبرفاهية متماثلة. ولضمان هذه المساواة في الحقوق والرفاهية، يتعيّن في المقام الأول إقامة نظام جديد للتمتع بالأرض. فالأرض، أمنا المشتركة على حد قول بابوف، قابلة للتقسيم إلى أجزاء لا يجوز التصرّف بها، تضمن ملكيتها على مدى الحياة للذين يزرعونها. وبما أن مساحة فرنسا تقدّر بـ ٦٦ مليون "أربنت"، فإنها لو وزعت على الأسر الفرنسية التي يقدّر عددها بستة ملايين أسرة، لأصابت كل منها قطعة من الأرض تبلغ مساحتها ١١ "أربنتاً". وإن نظاماً كهذا في التمتع بالأرض يتفق مع مقتضيات العقل ومع قوانين الطبيعة. أما الشعب الذي سيأخذ به، فستسود صفوفه البساطة في العادات، وسينعم باعتدال كريم وبنظام يتعذر انتهاكه[٢].

وإلى جانب الأطروحات التي تقرّبه من الاشتراكيين («... لا يحقّ للبشر أن ينفردوا في تملّك أي شيء، بل ينبغي أن يتمتعوا بكل شيء على نحو مشترك»، «... لتكن الأرض ملكاً للجميع»)، تقدم بابوف، كما نرى، ببرنامج محدد للإصلاحات المساواتية (تقسيم الأرض إلى قطع متساوية لا يجوز التصرّف بها). ولم يكن يقيم على

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣، ٢٥، ٢٦ ـ ٢٧، ٤٦.

ما يبدو أي تمييز مبدئي بين أطروحاته الاشتراكية وإصلاحاته المساواتية. والحقّ أنه لم يدرك تعارض المذهب المساواتي مع المذهب الاشتراكي إلا في أعقاب الصراع الطبقي الذي دارت رحاه خلال سنوات الثورة. فقد وقف يومئذ بابوف، تحت تأثير الأحداث الثورية، موقفاً اشتراكياً متماسكاً، وأعلن عن فك تضامنه مع مشاريع "القانون الزراعي" التي كان قد تعاطف معها على نحو صريح في عام ١٧٨٩.



خاتمة

إذا شئنا تقديم خلاصة تقييمية لتطور الفكر السياسي والاجتماعي في فرنسا في القرن الثامن عشر، لم نجد بدأ من الاعتراف بأن إيديولوجيي الطبقة الثالثة أنجزوا عملاً ضخماً ومثمراً خلال العقود التي سبقت الثورة. فنقدهم لم يدع حجراً على حجر من المذهب السياسي القديم الذي كان بمثابة الأساس للنظام الاستبدادي المطلق. فدحضاً لهذا المذهب تقدّموا بسلسلة من الأطروحات عكست مختلف مراحل تطور الفكر السياسي بمختلف تلاوينه، وشكّلت ترسانة إيديولوجية غنية غرف منها الأسلحة على سعة قادة الجماعات السياسية في عصر الثورة البورجوازية ومقاتلوها جميعاً.

إن تطوّر الفكر السياسي في فرنسا في القرن الثامن عشر، على الرغم من تعقيده البالغ، يعكس في المقام الأول انطلاق الإيديولوجيا البورجوازية وازدهارها، والإعداد الإيديولوجي للثورة البورجوازية. وهذا ما يفسّر الفتوحات التاريخية الكبرى لعصر الأنوار وطابعه التاريخي المحدود في آن معاً. فقد عمد فلاسفة الأنوار، في كفاحهم من أجل تحرير العقول من التقاليد التي تكرس النظام الإقطاعي والملكية المطلقة والمستبدة، إلى معارضة هذه التقاليد بفكرة حقوق الطبيعة البشرية وبحرية العقل. وأعلنوا أن الهدف النهائي للميثاق الاجتماعي هو صالح الإنسان، وأن الشريعة الأسمى للدولة هي سعادة الشعب. وعارضوا القانون الوضعي القائم بـ "حقوق الإنسان الطبيعية" التي لا تعرف التقادم. وما كان ليخفى عليهم بلا شك التناقض القائم في المجتمع بين هذا المثل الأعلى الاجتماعي والواقع المحيط. وما كانت لتفوتهم أيضاً رؤية التفاوت في توزيع الثروات بما يترتب عليه من عواقب اجتماعية خطيرة. فتوزيع الثروات غير المتكافئ يؤدي حتماً في تقدير دولباخ إلى البؤس، وإلى الرذائل، وإلى الجرائم. أما هلفسيوس فقد اعتبر تركّز الثروات في قبضة من الأيدي وخيم العواقب على المجتمع. فهو يدفع بالدولة إلى الاستبداد، وفي خاتمة المطاف إلى هلاكها. كما كرّر ديدرو انتقاداته للملكية الخاصة وتهجماته على "روح الملكية"، باعتبارهما مصدر العيوب والرذائل كافة.

لكن فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، حتى بمن فيهم أكثرهم جذرية، وقفوا

عاجزين، شأنهم في ذلك شأن أسلافهم فلاسفة القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر الإنسانيي النزعة، عن حل التناقض القائم بين مطلب "سعادة الأمة" أو "سعادة الغالبية" وبين شر اللامساواة السائد. وقد تطرّق ديدرو غير مرة لهذه المسألة بجرأة عظيمة، الأمر الذي دفعه إلى امتداح النظام "الاشتراكي" بلا مواربة. وفي كتابه **تتمة لرحلة بوغنفيل** أشاد بعادات وتقاليد التاهيتيين الذين لا يميّزون بين ما هو لهم وما هو لغيرهم. لكن على الرغم من تعاطفه مع علاقات التاهيتيين الاجتماعية وقف ديدرو، في نقاشه مع هلفسيوس، ضد الخطوات المساواتية المعتدلة، لأن كل انتهاك للحرية الاقتصادية يلحق الضرر في نظره بالتقدم الاجتماعي. فكيما يستتب الانسجام والتساوق في المجتمع لا بد من إقصاء المال عنه في رأي هلفسيوس. بيد أن القضاء على النظام النقدي أمر مستحيل في اعتقاده. باختصار، لم يكن المفكّرون البورجوازيون في ذلك العصر بقادرين على أن يستخلصوا من مقدماتهم الاستنتاجات المنطقية التي تفرض نفسها: فقد ظلّوا، في اقتراحاتهم العملية، أوفياء لمبدئَيْ المِلكية الفردية الخاصة وحرية التجارة.

ونحن نلاحظ الهوة عينها بين الأطروحات النظرية والاستنتاجات العملية في المذهب **السياسي** لفلاسفة الأنوار. فعندما نادى روسو بمبدأ السيادة الشعبية التي لا يجوز لأحد التصرّف بها، وبالسلطة التشريعية التي تُمارس مباشرة من قبل الأمة، وبانتخابية القضاة والولاة، كان يروّج للمبادئ الأساسية للنظرية الجمهورية. وكانت محاجة مابلي وكوندورسيه تقود منطقياً إلى مواقف جمهورية. ولئن استلهم روسو تجربة جمهورية جنيف، بعد أن أحاطها بطبيعة الحال بهالة من المثالية، فإن مابلي في السنوات الأخيرة من حياته، وكوندورسيه عشية انعقاد هيئة الطبقات الثلاث، كانا يشيدان بالمؤسسات الجمهورية الأميركية. لكن لا روسو، ولا مابلي، ولا كوندورسيه، ولا حتى مارا، اعتقدوا بإمكانية إقامة نظام جمهوري في فرنسا، بل جزموا على العكس، بالاستناد إجمالاً إلى نظرية مونتسكيو، بأن النظام الجمهوري لا يصلح لفرنسا.

غير أن الأفكار الجمهورية شقت مع ذلك طريقها إلى الجماهير. وقد ساهم في نشرها، من دون سابق تصميم، كتّاب معتدلون من أمثال مونتسكيو وڤولتير اللذين قيّما النظام الجمهوري تقييماً إيجابياً، الأول في كتابه **روح الشرائع** والثاني في مؤلَّفه **أفكار جمهورية**. وعلى الرغم من وطأة التقاليد الملكية وقوتها، لاقت الأفكار الجمهورية بعض الصدى في صفوف شرائح المجتمع المحرومة والمضطهَدة. وما كانت حركة ١٧٩٢ ـ ١٧٩٤ الجمهورية لتظهر إلى حيز الوجود لولا التحوّلات الخلوية المسبقة في سيكولوجيا الجماهير السياسية. بيد أن هذه التحوّلات تمّت بدون مساهمة الإيديولوجيين

الواعية، بل على عكس مقاصدهم الذاتية في بعض الأحيان.

على هذا المنوال أيضاً كان موقف الكتّاب السياسيين الجذريين في القرن الثامن عشر إزاء التطبيق العملي لمبدأ الديمقراطية. فمرة أخرى نجد أن روسو ومابلي وكوندورسيه سواء بسواء قد تبنّوا، نظرياً، وجهة نظر المساواة السياسية المطلقة. لكن مابلي وكوندورسيه عارضا، كما سبق بيان ذلك، منح حق الانتخاب للذين لا يملكون. تلك كانت أيضاً وجهة نظر الفيلسوف المادي الأكثر جذرية في القرن الثامن عشر: دولباخ. وقد ذهب روسو بدوره في كتابه **تأملات حول الحكم في بولونيا** إلى التحذير من "الديماغوجيين" الذين يطالبون بالحرية للذين نخرت قلوبهم رذائل العبودية وعللها. إذن فمبدأ مشاركة شرائح الأمة المبلترة في السيادة الشعبية كان مرفوضاً لا من قبل الكتّاب الذين يعبّرون عن مصالح البورجوازية التجارية والصناعية العليا فحسب، أي تلاميذ الفيزيوقراطيين ومونتسكيو، بل من قبل المؤسِّسين المعترف بهم لمذهب الدولة الديمقراطية أيضاً. ولسنا نجد إلاّ عند مارا وفي بعض المقالات الصحافية الصادرة عام ١٧٨٩، المغفلة التوقيع أو الموقّعة بأسماء كتّاب غير ذائعي الصيت، مطالبة مباشرة بحق الذين لا يملكون في الانتخاب.

أخيراً، لم يدعُ كاتب واحد من الكتّاب السياسيين من ذوي التأثير والنفوذ في القرن الثامن عشر إلى الثورة، بل أجمعوا حتى على اعتبارها غير ملائمة عملياً. وبصدد هذه المسألة أيضاً تبرز الهوة الفاصلة بين المقدمات النظرية والاستنتاجات العملية. نحن نعلم أن روسو كان يعتبر الثورة مبرّرة نظرياً في بعض الحالات، وأنها خصبة للغاية من المنظور السياسي. وقد بشّر بمجيء عصر الثورات. لكن روسو عينه هذا اعترض على الفوضى الداخلية التي يحدثها الرعاع المبلّدون، الساخطون في البداية على ما يكابدون من تجاوزات لا تُحتمل، والمدفوعون سراً فيما بعد إلى إثارة الشغب وأعمال العنف من قبل دسّاسين ماكرين. وقد رأينا كيف دافع مابلي عن حق الشعب في التمرد والعصيان. لكن مابلي عينه هذا أعرب عن تخوفه من البلبلة التي قد تنجم عن ثورات الشعوب، وعن خشيته من "حثالة البشرية" ومن الثورات المستمرة التي لن تؤدي في نهاية المطاف إلاّ إلى الطغيان. لهذا السبب نراه يدعو إلى التعقل لا إلى التمرد. ولم يكن موقف الموسوعيين، ديدرو، دولباخ وهلفسيوس، أقل تناقضاً بصدد هذه النقطة بالذات. وهذه الازدواجية في موقف أبرز الكتّاب السياسيين في القرن الثامن عشر وأوسعهم نفوذاً بصدد مسألة هدف التغيير السياسي وطرقه العملية، لا يسعنا أن نعزوها فقط إلى الخوف من الرقابة، ومن القمع الحكومي، أو من إثارة استياء القارئ بسبب الانفصام الحاد عن التقاليد الملكية الراسخة الجذور. بل يرجع هذا الموقف في أصوله، بلا أدنى ريب،

إلى خوف فعلي، وإنْ مبهم، من الكوارث الاجتماعية التي قد تنجم عن ثورة الجماهير المضطهَدة والساخطة.

لكن موقف الإيديولوجيين الحذر والمتحفظ لم يحل بالطبع دون أن تشق فكرة التغيير العنيف طريقها إلى وجدان الشعب حيث نضجت بالتدريج. وكان القس مسلييه، الذي دعا الشعوب إلى الاتحاد ضد الطغاة وأشاد بقتلة المستبدين، قد نادى بهذه الفكرة في كتابه **الوصية** الذي لم يُنشر. وكانت هذه الفكرة قد وجدت أيضاً من يتبناها ويُفصح عنها بلا مواربة في المنشورات السرية وفي الملصقات الجدارية المحررة بأقلام أشخاص مجهولين في إبان الأزمات السياسية. وكان دارجنسون، قد نوه في الأعوام ١٧٤٠ ـ ١٧٥٠ في **المذكرات**، بالتقدم الذي أحرزته الروح الجمهورية والثورية في صفوف الشعب. وفي عام ١٧٥٠، وفي إبان حركات التمرد والعصيان التي شهدتها ضواحي باريس، وجّهت "شتائم مشينة" للملك، وتهيأت الجماهير للزحف على فرساي لإضرام النار في القصر الملكي. وقد تغنّت المنشورات السرية بذكرى قتلة الملوك من أمثال جاك كليمان[١] ورافاياك[٢]. وبعد محاولة روبير داميان الاعتداء على الملك لويس الخامس عشر، ظهرت بعض "العبارات المهينة" على الجدران. وجاء في ملصقات جدارية تعود إلى عام ١٧٥٨ أن ثلاثمئة ألف رجل يقفون مع قائدهم على أهبة الاستعداد لخوض القتال. أما ملصقات ١٧٧٥ (التي ظهرت في أعقاب الفتن التي سببها ارتفاع سعر القمح) فقد هدّدت بالقضاء «على الملك وعلى سلالة آل بوربون برمتها» وبحرق القصر الملكي بمن فيه. وثمة ملصقات ظهرت في عام ١٧٨١ هدّدت الملك بالمقصلة، في حين دعت أخرى، تعود إلى ١٧٨٨، إلى ثورة عامة. وفي عام ١٧٨٨ عينه عُلّقت ملصقة جاء فيها هذا النداء الصريح: «انهضوا أيها الفرنسيون، فقد أزفَت ساعة الثورة!.. ولترتعد فرائصكم أيها الطغاة، فقد شارف عهدكم على نهايته!».

ولا نلقى في الأدب مثل هذه الإثارة وهذه الشعارات إلا فيما ندر. بالمقابل، نجدها وقد صيغت بصراحة وحماسة فائقتين، تذكراننا بأسلوب مسلييه، في أهجية سياسية عنوانها **الملك الكامل** (١٧٧٦) حرّضت علناً على الثورة. فقد دعا كاتبها الشعوب المستعبدة إلى رفع شعار إبادة الطغاة، لترى بأم عينها كيف سترتعد فرائص الملوك أمامها. إن الأفق ملبد بأيام رهيبة ودموية، غير أنها تبشر بقدوم الحرية. ثم دعا الكاتب إلى الحرب الأهلية. وقد صادرت السلطات هذه الأهجية وحالت دون انتشارها.

---

(١) تقدمت الإشارة إليه، وهو راهب دومينيكاني قتل هنري الثالث عام ١٥٨٩. (م)

(٢) فرانسوا رافاياك، قاتل هنري الرابع عام ١٦١٠. (م)

وقد طرحت فكرة الحرب الأهلية بتعاطف صريح مماثل في **أغلال العبودية** الذي نشره مارا في إنكلترا، وفي عدد من الكراريس الصادرة في عام ١٧٨٩.

لقد انطوى الأدب الاجتماعي والسياسي الفرنسي في القرن الثامن عشر، إلى جانب الأعمال المنتمية إلى تياره المهيمن العاكس لتطور الإيديولوجيا البورجوازية، على أعمال بشّرت ببزوغ نبتات الفكر الاشتراكي الأولى. لكن الأدب الاشتراكي عجز بدوره، وإنْ لأسباب مغايرة، عن تحديد الطرق العملية الممكنة لتحقيق مثله الأعلى الاجتماعي. وقد تطوّر هذا الأدب مستلهماً الروح الثورية المتنامية لدى الجماهير البروليتارية وشبه البروليتارية. بيد أن هذه الجماهير كانت لا تزال بعيدة عن إدراك مصالحها الحقيقية، وعن تحديد الدروب التي يتعيّن عليها سلوكها في صراعها من أجل نصرة قضيتها. وباستثناء مسلييه، الذي دعا المضطهدين علناً وجهاراً إلى خوض صراع لا هوادة فيه ضد مضطهديهم، فإن اشتراكيي القرن الثامن عشر لم يطرحوا حتى مسألة الوسائل التي يتعيّن اللجوء إليها لتغيير المجتمع (مورلّي)؛ وإنْ حدث لهم واقترحوا أفكاراً عملية، تخلّوا عن أطروحاتهم الاشتراكية البدئية (مابلي).

لقد أيقظت الثورة الاجتماعية، التي تحقق خلالها الانتقال من التشكيلة الإقطاعية إلى التشكيلة الرأسمالية، شرائح الأمة كافة على الحياة السياسية. ولم يكن في مقدور الثورة أن تنجز مهامها التاريخية إلا عبر صراع عنيف ومستميت ضد قوى المجتمع الإقطاعي القديم. كما أنه لم يكن في وسعها تحقيق التغيير بدون مساهمة الجماهير الشعبية في الأرياف والمدن. لكن الجماهير الفلاحية، والبورجوازية الصغيرة، وشبه البروليتارية، والبروليتارية، التي انخرطت في المعركة منضوية تحت لواء الثورة، لم تحمل فقط إلى هذه الأخيرة القوة المادية التي كانت تحتاجها. فقد جاءت هذه الجماهير إلى الثورة حاملة معها عقليتها الاجتماعية والسياسية، وكراهيتها العميقة للنظام القديم، وأحلامها وتطلعاتها التي، وإنْ كان للأدب دور في تكوينها، فقد كانت تجهل تحفّظه واحترازه في مسائل السياسة العملية. «ذلك أن جماهير الشعب، غالبيته، شرائحه الاجتماعية "الدنيا"، الرازحة تحت النير والاستغلال، انتفضت بصورة عفوية وتركت في مراحل مسيرة الثورة كافة إثر مطالبها ومساعيها لأن تبني، على طريقتها، مجتمعاً جديداً يحل محل المجتمع القديم الذي كان قيد الانهيار»[1].

ملاحظة لينين هذه حول الثورة التي شهدتها روسيا في ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ قابلة لأن تطبّق على كل ثورة شعبية أصيلة، بما فيها ثورة ١٧٨٩ ـ ١٧٩٤.

---

(١) لينين، **الأعمال الكاملة**، م٢٥، ص ٤٥٠.

إن التناقضات في المصالح بين الطبقات والفئات الاجتماعية تبرز في البرامج السياسية للعهود الثورية بوضوح وسطوع لا تبرز بمثلهما في الخلافات النظرية للمراحل السابقة. ففي أتون صراع طبقي محتدم، وتحت ضغط الجماهير الثائرة، حصل تمايز صريح بين أنصار الملكية وأنصار الجمهورية، وتكوّنت نظرية الديمقراطية البورجوازية وأخذت شكلها المكتمل. وفي خضم هذا الصراع، وعت البروليتاريا الفرنسية ضرورة خوض الكفاح لتحقيق أهدافها الطبقية الخاصة.

وتجد سيرورة نضوج الوعي الطبقي للبروليتاريا هذه تعبيرها الإيديولوجي الساطع في الانتقال من اشتراكية مورلّي المجردة إلى اشتراكية بابوف الثورية.

تذييل من المؤلّف

منذ خمسين عاماً وأنا أبحث في تاريخ الفكر الاجتماعي في فرنسا في القرن الثامن عشر. ففي عام ١٩٠٨ كتبتُ مقالاً بعنوان «جان مسلييه و**وصيته**». وفي عام ١٩١١ نشرت مجلة **مطالعات في التاريخ الحديث** مقالي المعنون «النظريات الاجتماعية في القرن الثامن عشر». وفي عام ١٩٢٣ صدرت، كمقدمة للترجمة الروسية لكتاب مورلّي **قانون الطبيعة**، دراستي المكرّسة لهذا الكتاب ولمؤلِّفه. وفي إطار «سلسلة رواد الاشتراكية العلمية»، صدر بالروسية تحت إشرافي، وبتقديم مني، **وصية** مسلييه، **وأعمال مختارة** لمابلي، بالإضافة إلى كتاب مورلّي الذي أسلفنا الإشارة إليه. وفي عام ١٩٤٠ صدر كتابي **الأفكار الاجتماعية والسياسية في فرنسا عشية الثورة**. وقد تضمّن كتابي **تاريخ الأفكار الاشتراكية** وكذلك «سلسلة مصادر تاريخ الاشتراكية حتى القرن التاسع عشر» الصادرة بإشرافي، عدداً من الفصول المكرّسة للاشتراكية في فرنسا في القرن الثامن عشر.

دراستي هذه عن تطوّر الفكر الاجتماعي في فرنسا في القرن الثامن عشر تكمل وتنجز إذن سلسلة أعمالي تلك. وطبيعي أني استعنتُ، في كتابتي هذه الدراسة، ببعض ما ورد في كتبي ومقالاتي السابقة.



الفهرس

صدر عن:



[بالاشتراك مع: دار الطليعة ـ بيروت]

- ☐ **مواقف من أجل التنوير**
  د. محمد الحداد

- ☐ **نقد الثوابت**
  آراء في العنف والتمييز والمصادرة
  د. رجاء بن سلامة

- ☐ **مدخل إلى التنوير الأوروبي**
  هاشم صالح

- ☐ سدنة هياكل الوهم/ نقد العقل الفقهي
  يوسف القرضاوي
  بين التسامح والإرهاب
  د. عبد الرزاق عيد

- ☐ **فلسفة الأنوار**
  ف. فولغين

- ☐ **معضلة الأصولية الإسلامية**
  هاشم صالح

dots
مطبعة دار الكتب – منطقة بئر حسن – بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣
١٥٠٠/٠٦/١٣٩٨

فلسفة الأنوار

□ في القرن الثامن عشر، أو ما يُعرف بعصر التنوير، ظهرت أفكار جديدة، جريئة، أفكار جذرية إن لم نقلْ ثورية، حول الكون والإنسان والإله والمجتمع والدولة، وراحت تتجذّر أعمق فأعمق في تربة الفكر الاجتماعي في أوروبا عامّة، وفي فرنسا على وجه الخصوص، بالغة ذرى لم يسبق لها مثيل. وقد اتسم منتصف ذلك القرن تحديداً بفوران فكري دافق اتخذ شكل نظريات فلسفية واقتصادية وسياسية واجتماعية تهدف إلى إخضاع الحاضر لنقد مطلق، وإلى رسم دروب التطوّر والتقدم في المستقبل... فيما يُشبه الممهّدات الايديولوجية لانفجار الحدث العظيم: الثورة الفرنسية.

□ وقد أنجز أصحاب الفكر السياسي والاجتماعي في فرنسا القرن الثامن عشر عملاً ضخماً ومثمراً بكل معنى الكلمة: فجاء ڤولتير ومونتسكيو ليضعا الشروط المسبقة والتقاليد الضرورية لتأسيس الايديولوجيا البورجوازية؛ ومثّل تورغو ونيكر والفيزيوقراطيون الجانب الاقتصادي من ذلك الفكر، وبرز ديدرو والموسوعيون ثم دولباخ وهلفسيوس على الصعيد العلمي والفلسفي، وتصدّر روسّو ولنغيه، بريسو ومارا، جبهة الدعوة إلى المساواة والديمقراطية، وتبلورت النظريات الاشتراكية والمشاريع التعاونية، من واقعية وطوباوية، على يد مسلييه وموريلّي، مابلي ودون ديشان... إلى ما هنالك من أسماء لا مجال لتعدادها كلها هنا.

□ في هذا الكتاب الضخم، يستكمل ف. فولغين، الباحث الثقة على مدى خمسين عاماً أو يزيد في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي في فرنسا عشية الثورة، دراسات واطروحات سابقة له تتصف بكل خصائص الإضافات المعرفية والمرجعيات الأكاديمية، حيث يستعرض باستفاضة وإلماعية الفتوحات التاريخية الكبرى لعصر التنوير، وسعي فلاسفة الأنوار الحثيث إلى تحرير الإنسان من التقاليد الاقطاعية، والمَلَكية المستبدّة، والمِلْكية الخاصة، واللامعقولات الدينية والتجاوزات الكنسية... الخ، تحت لافتات عريضة قوامها المذهب الإنساني، حقوق الطبيعة البشرية وحرية العقل أولاً وأخيراً.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

ISBN 9953-456-18-6

